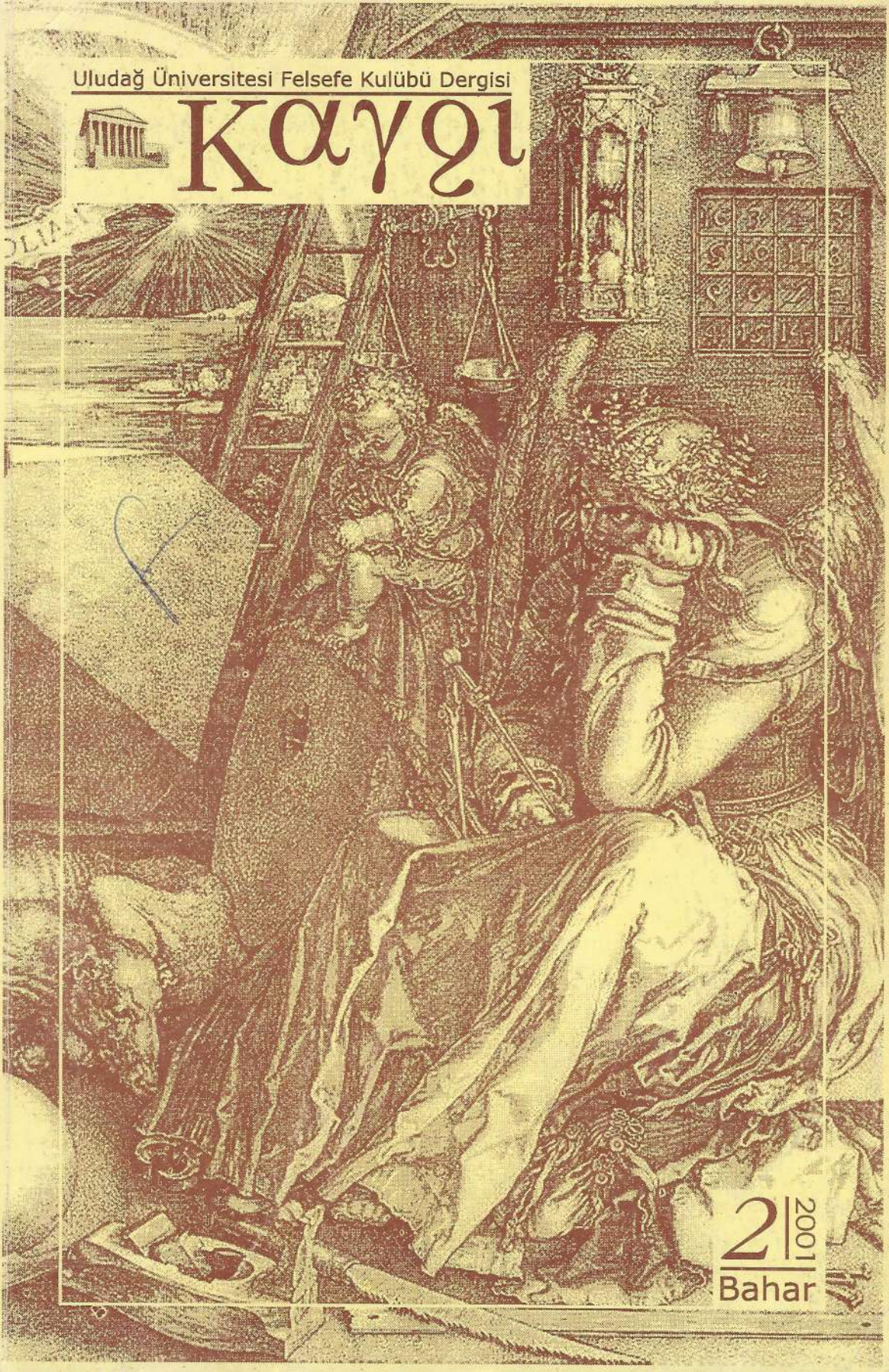
Uludağ Üniversitesi Felsefe Kulübü Dergisi

Καγοι



2 | 2001
Bahar

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE KULÜBÜ DERGİSİ

KAYGI

Kaygı

Uludağ Üniversitesi
Felsefe Kulübü Dergisi
Sayı 2, Bahar 2001

Felsefe Kulübü adına sahibi
A. Kadir ÇÜÇEN

Yayın Yönetmeni:
Mesut KESKİN

Yayın Kurulu:
A. Kadir YAMAN
Fadime İSKEÇE
Nezihe DEDE
E. Tahircan AKTAŞ
Hülya TİLAV
Andaç TANER

Yazışma Adresi:
Uludağ Üniversitesi
A. O. Sönmez Kampüsü
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü
Bursa

e-mail: kadir@uludag.edu.tr
Tel: 0 224 261 5545
Faks: 0 224 261 5547

İç düzen & Kapak
Verka 0 (224) 223 72 05

Kapak Resmi:
Albrecht Dürer'in *Melancolia* adlı çalışması

Baskı
Özal Matbaası
(0212) 565 25 99

İçindekiler

Önsöz 5

Bilim Nedir? Ne Değildir?
Doğan Özlem 7

Bilimin Sınırları
S. S. Gherdjikov 19

Descartes'ın Epistemolojik Perspektifi
Karl Vorländer 29

Aristoteles'in Varlık Felsefesi
Metin Becermen 35

Uygunluk Olarak Doğruluk Anlayışı
Neziha Dalgıç 47

Özne, Eğitim, Hakikat
L. A. Mikeshina 57

Sokrates'in Öncesi ve Sonrası
F. M. Conford 63

Önay Sözer'le "Günümüzde Felsefe ve Türkiye'deki Durumu" Üzerine 69

Albert Camus
Şükran Tetik 83

Ontolojinin Işığında Bilgi 89

Ezberlenen Yaşam ve 9. Köyün Hikayesi
A. Kadir Yaman 93

Şiir 97

Önsöz

Türkiye'de felsefe dergisi yayınlamanın ne kadar zor olduğunu bilerek -hem de tecrübe ederek- dergimizin ikinci sayısını oluşturmaya çalıştık.

Birinci sayıda -önsözde belirtildiği gibi- bir çok eksikliğin olduğu açık görünüyordu. İkinci sayıda ise, önceki sayıda gördüğümüz eksiklikleri elimizden geldiği kadar gidermeye çabaladık; işte bu çabaların sonucu olarak elinizdeki dergi ortaya çıktı. Bu sayının bir önceki sayıdan bir adım daha ilerde olduğunu öne sürmek yanlış olmasa gerek; çünkü görebileceğiniz gibi, bu sayı farklı bölümlerle ve daha zenginleştirilmiş bir içerikle ortaya çıktı.

Bu sayıda, doğrudan veya dolaylı olarak "bilim" ile ilgili yazıların dışında geçen yıl bahar şenliklerinde Prof. Dr. Doğan Özlem tarafından verilen konferansı yazıya geçirerek yayınladık. Bununla birlikte, Türkiye'nin önemli felsefecilerinden Prof. Dr. Önay Sözer ile röportaj yapıldı. Önemli tespitler içeren bu röportajın ilginizi çekeceğini düşünüyoruz. Camus'nün portresi, kitap tanıtımı ve seçtiğimiz şiirlerle de ikinci sayının içeriğini daha renkli ve canlı tutmaya çalıştık.

Son olarak, burada yapılan her şey eleştiriye açıktır, açık olmak zorundadır; fakat şu da unutulmamalıdır ki, eleştirel düşünme, beraberinde sadece yıkıcılığı değil aynı zaman da yapıcı olmayı da getirir.

Bu sayıda emeği geçen herkese teşekkür ederiz...

Yayın Kurulu

Not: Birinci sayıda yer alan Rilke'nin "Sen ne yaparsın, Tanrı?" adlı şiirinin çevirmeni Turan Oflazoğlu'dur. Belirtmediğimizden dolayı özür dileriz.

Bilim Nedir? Ne Değildir?

Doğan ÖZLEM

Bursa Uludağ Üniversitesine hemen her sene, bazen senede iki kez olmak üzere gelen bir kişiyim. Bundan da oldukça memnunum. Burada meslektaşlarımla, dostlarımla ve siz öğrencilerle birlikte olmaktan memnuniyet duyuyorum. Bu sefer de aynı memnuniyeti duyduğumu belirtmek ve beni davet etme nezaketi gösteren öğrenci arkadaşlarımıza, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünün öğretim üyelerine teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Ben daha önceki bir konferansımda "Bilim nedir ne değildir?" başlığına uygun bir sunumda bulunmuştum. O konferansımdaki çerçeveyi burada da muhafaza etmeye çalışarak, birkaç şey daha eklemek suretiyle "Bilim nedir ne değildir?" sorusuna bir konferansın el verdiği ölçüde, belli süre içerisinde bir yanıt getirmeye çalışa cağım. Bu bana ait bir yanıt olmaktan çok günümüzde belli bir akımın, belli bir anlayışın yanıtı olarak sizlere sunulacaktır.

Konuşmamı üç bölüm hâlinde sunmayı plânladım. Birinci bölümde "Bilim nedir?" sorusuna getirilmiş olan yanıtları kısaca irdelemeyi deneyeceğim. Daha sonra bilimin ve bilim insanının son dört yüz yıllık bir öykücüğünü sizlere iletmeye gayret edeceğim. Son olarak da "Günümüzde bilimin felsefece görünümü nedir?" sorusuna ilişkin bazı tespitlerimi ve günümüzde paylaşılan bazı görüşleri sizlere iletmeye gayret edeceğim.

Şimdi önce bazı terminolojik belirlemeler yapmam gerekiyor."Bilim" teriminin kendisinden bu konferansta neyi kastettiğimi öncelikle belirtmem icap ediyor.

Bilim deyince XVI. Yüzyıldan bu yana batıda karşımıza çıkan bir fenomenden söz etmek durumundayız. Buna "modern bilim" dendiğini de ayrıca biliyoruz. Çünkü daha önce de "bilim" terimi kullanılan bir terim idi. Yunanca "matematik" terimine kaynaklık etmiş olan *mathese* terimi, bilim karşılığı olarak bin yıllardan beri zaten var olan bir terimdi. Fakat "modern bilim" deyince bu bin yılların *mathese*'si değil de yeni bir şeyler kastedilmiş olmalı ki, modern adıyla anılmış oluyor; birkaç yüzyıldan beri.

Bu modern bilimin ortaya çıkışı, büyük ölçüde, yeni çağ felsefesi ve yeni çağ batı zihniyeti içerisinde ancak anlaşılabilecek olan yönler içermektedir. Ben bu konferansta modern bilim kavramı ekseninde ortaya çıkmış olan görüşleri, felsefî görüşleri ve bu görüşler açısından modern bilimin nasıl tanımlanmış ve hangi yönlerden değerlendirilip eleştirilmiş olduğuna bir küçük örnek sunmaya gayret edeceğim. Yalnız bunu yaparken, yani bilim üzerine irdelemeler ve değerlendirmeler yaparken, özellikle son yıllardaki çalışmalarımda evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması açısından bilime bakmaya ve değerlendirmeye gayret ediyorum ki, burada da bu gayret içinde olacağım. Bu konferansımda, ayrıca evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasına eşlik eden, onunla birlikte ortaya çıkmış olan, hatta belli yönlerden felsefe tarihi içerisinde bu evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasını önceleyen bir başka kutuplaşma var ki, bu konferansa giriş olarak bu kutuplaşmayı önce sizlere bir hatırlatmak ve bilim kavramını irdelemeyi bu iki karşıt görüş, iki kutupsal görüş açısından yapmayı deneyeceğim. Bu kutuplaşma özcülük ve nominalizm arasındaki kutuplaşma olarak karşımıza çıkıyor. Felsefe tarihinin tanımış olduğu en eski kutuplaşmalardan biridir.

Felsefe tarihi bilgilerimizi şöyle kısaca bir anımsayacak olursak, özcülük çok genel, çok kaba bir tanım ile, her şeyin tüm değişmelere rağmen değişmeyen bir kendiliği, bir entitesi (entity) bulunduğu, o değişmeyen şeyin tümellik arz ettiği ve sabit nitelikleri bulunduğu görüşüdür. Daha yalın olarak ifade etmek gerekirse, her şeyin bir kendiliği ve sabit, değişmeyen nitelikler veya bir nitelikler hazinesine sahip olduğu görüşüne özcülük (essensiyalizm) adını veriyoruz. Şimdi, bu görüş açısından bakıldığında "her şey" arasında yer alan bilimin de tabii ki bir özünün, yani değişmeyen sabit niteliklerinin, bilimi bilim kılan bir şeylerin var olduğu, onda içerilmiş olduğu söylenecektir. Buna özcü bilim anlayışı denebilir.

Buna karşılık yine felsefe tarihinin çok eski dönemlerinden beri, sofistlerden şüphecilerden beri, nominalizm diye bir ikinci görüş var. Nominalizme göre aslında öz bir kurgudur. Onun bir gerçekliği yoktur. Herhangi bir şeyin özünden söz edilemez. Hele hele şeylerin tümelliğinden söz etmek tamamen bir yanılsamadır. Nominalistlere göre bilindiği gibi, aslında her şey tekillik arz etmektedir. Tümellik, evrensellik, sadece ve sadece düşünsel bir şeydir, zihinsel bir konstrüksiyondur, bir kurgudur. Onun bir karşılığı, ona denk düşen herhangi bir gerçeklik yoktur."Peki ama tümellik yine de bizim kurgusal plânda da kalsa, düşüncemizde mevcuttur" gibi bir itiraz yapıldığında nominalistlere karşı;

nominalistlerin verdiği yanıt, zaten onlara nominalist denmesini sağlamış olan yanıttır: Evet, tümel diye bir şey vardır, ama o sadece ve sadece bir isimden ibarettir. "*Nomina*" biliyorsunuz, Latince "isim", "ad" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Türkçe'ye İsimcilik, Adcılık diye de çevirdiğimiz nominalizmin temel görüşü özcülüğe, evrenselciliğe tam bir karşıtlık arz etmektedir. Nominalistler için hiçbir şeyin ona onun özü olarak yüklenebilecek özellikleri bulunmamaktadır. Tümellik,evrensellik sadece zihinsel, mantıksal plânda mevcudiyetinden söz edilebilecek ama gerçekliğinden söz edilemeyecek olan şeylerdir.

Şimdi bu iki karşıt görüşün, Felsefe tarihi boyunca çeşitli alanlarda, sadece epistemolojide değil, ahlakta, hukukta, sanat felsefesinde, felsefenin herhangi bir alanında sürekli birbirleriyle tartışa geldiklerine tanık oluyoruz. Bu tartışma içerisinde yine, felsefe tarihi bilgilerimizden şunu biliyoruz ki özcülük ve onun koşutu olan, onun paraleli olarak gelişmiş olan evrenselcilik, felsefe tarihinin geneline baktığımızda Nominalist ve tekilci anlayışa karşı bariz bir üstünlük sağlamıştır. Evrenselcilik hatta felsefenin tanımlanmasında bile ölçüt olabilmiştir, zaman zaman. Felsefenin tanımlarından birinin bildiğimiz üzere, tümele, evrensele kavramsal bir irdeleme yoluyla ulaşmak olduğu söylenmiştir, yüz yıllar boyunca; ve bu özcü (essensiyalist) anlayışın en önemli temsilcileri yine bildiğimiz üzere felsefe tarihinin de büyük isimleridir. Platonlar, Aristotelesler hemen akla gelebilir. Bunlar özcü evrenselci, tümelci tip felsefe dediğimiz bir tipin en büyük isimleridir. Buna karşılık nominalizm ve buna bağlı olarak tekilcilik çok fazla bir varlık da (tümelcilere göre) gösterememiştir. Fakat hiçbir zaman da sesini kısıp bir kenarda oturmamıştır nominalistler. Bu özcü ve nominalist anlayışlar karşıtlığı felsefe tarihi boyunca demin belirtmeye çalıştığım gibi hemen her alanda karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi, XVI. yüzyıldan bu yana modern bilimi anlamaya çalışmak konusunda bu karşıtlık bana çok aydınlatıcı gelen bir karşıtlık. Çünkü XVI. yüzyıldan bu yana modern bilim adıyla karşımıza çıkan fenomen, aslında yeni çağ felsefesinin kendine özgü evrenselciliğinin ve özcülüğünün bir uzantısı olarak anlaşılabilir. Bu,modern bilimin, XVI. yüzyıldan bu yana karşımıza çıkan modern bilimin tanım ve niteliklerinin sıralanmasında da kendini açıkça ortaya koymaktadır zaten. Ben buna "özcü açıdan bilim tanımı ve bilimin niteliklerinin sıralanması" başlığı altında şöylece değinmek istiyorum. Özcü açıdan, evrenselci açıdan, bilimi şöyle tanımlamak mümkün. Her tanımın bir eksiklik içerdiğini tabii kabul ederek bu tanımı sizlere aktarıyorum:

Bilimin şöyle bir tanımı var Francis Bacon'dan beri: Bilim olgu ve olaylardan belirli yöntemlerle yasalara ve teorilere ulaşmaya, denetlenebilir bilgi üretmeye çalışan, açıklamacı bilgi faaliyetidir. Çok formel, çok şekli bir tanım bu; ama bu şekliliği içerisinde yine de bilimin ne olduğunu oldukça aydınlığa çıkaran bir tanım olduğunu iddia edebilirim. Olgulardan, olaylardan hareket edeceksiniz. Gözlem ve deneyim yoluyla (empirik yoldan) yasalara ve teorilere ulaşmaya çalışacaksınız. Ve böylece olgular hakkında sağlam, denetlenebilir bilgiler, ama ille de yasal bilgiler yani yasa bilgisi, evrensel bilgi üreteceksiniz. Buna bağlı olarak bilimin, bilimsel bilginin niteliklerinin ne olacağı da yüzyıllar boyu şöyle belirlenmiştir:

Bir kez bilimi ve bilimsel bilgiyi mümkün kılan şey öncelikle rasyonel, mantıksal düşünmedir. İrrasyonel ve alojik bir düşünme bilim yapmak için hiçbir şekilde uygun değildir. Belki bu kendiliğinden anlaşılır bir nitelik sayılacaktır, ama birazdan, bu bilim modeline yapılan itirazları irdeledikçe bunun da tartışılabilir bir nitelik olduğunu görebileceğiz.

İkincisi bu rasyonaliteye, bu mantıksallığa uygun olarak, mutlaka ve mutlaka deney ve araştırmaya dayalı bilgi faaliyeti olma özelliği var bilimin. Bunlara epistemolojik ölçütler denebilir.

Bunların yanında bilimi bilim kılan ahlaki, sosyal nitelikli kriterler de belirtilmiş bu yüz yıllar içerisinde bunlar da şöyle:

Bilim yapmanın koşullarının başında "değer yargılarından arınmış olma" belirtilmiştir. Değer yargılarınızı işe karıştırmış olursanız bilim yapmış olmazsınız denmiştir. İnsani eğilimlerinizi, isteklerinizi, çıkarlarınızı bilimsel faaliyete taşımayacaksınız. Şimdi ilk ikisi epistemolojik, son üçü ise sosyal, ahlaki diyebileceğimiz ölçütler bunlar. Bilimi bilim kılan ölçütler.

"Peki bilimi bilim olmayandan bu durumda ne ayıracaktır?" diye sorulduğunda bu ölçütlere bağlı olarak şöyle yanıt verilebilir artık: Bilimsel bilgi denetlenebilir bilgidir. Nedir bu? Olgu veya olaylarla her an karşılaştırma içerisine sokulabilir olan bilgidir. Olgulara ve olaylara dönülerek doğruluğu veya yanlışlığı denetlenebilir olan bilgidir, bilimsel bilgi. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia denetlenemezlik özelliği taşır. Bilimi bilim olmayandan ayıran bir önemli ölçüt: Bilim denetlenebilir bilgi sunar, bilimsel olmayan iddialar ise bu özellikten yoksundur. Bilimsel bilgi mantıksal ve yöntemli bilgidir. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia mantıksal düşünüşe uygun olsa da yöntemli elde edilmiş bir bilgi değeri taşımaz. Bilimi bilim olmayandan ayıran bir başka ölçüt:Bilimsel bilgi evrensel

bilgidir ve aynı zamanda yasa bilgisidir. Yasaların bir bilgisini bize sunabildiği ölçüde bir bilim, bilim adına layıktır. Yine buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia, evrenselleşemeyen bir kanaat olmaktan öteye geçemez. Oysa bilgi kanaat değildir; denetlenebilir, kanıtlanabilir bir şeydir. Bunlar da bilimi bilim olmayandan ayıran ölçütler olarak anılıyor.

Bu özcü dediğimiz bilim anlayışı Francis Bacon'dan bu yana, Descartes'ten bu yana, XIX. yüzyılın ortalarına kadar hemen hemen tek bilim anlayışı ve modeli olarak karşımıza çıkıyor. Bilim deyince şu ana kadar değindiğim yönler, özellikler, kriterler hep karşımızda. Buna karşılık, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bu bilim anlayışına karşı eleştiriler, muhalefetler, hatta akımlar ortaya çıkmaya başlıyor. Böylece, günümüze kadar yüz elli yılı kapsayan bir dönem içerisinde özcü diye adlandırdığım bilim anlayışına karşı, başta tarihselcilik ve hermeneutik olmak üzere, değişik bilim felsefesi tipleri içerisinden bu özcü anlayışa yöneltilmiş çok değişik ve çarpıcı eleştiriler var. Bu eleştiriler, bu özcü bilim anlayışı içerisinde eğitimlerini almış, yetişmiş, bilim deyince buraya kadar saydığım özellikleri hatırlayan, hemen akıllarına bu özellikler gelen bu insanlar için oldukça tuhaf gelebilir, oldukça yadırgadıcı hatta saçma bulunabilir. Ama biliyoruz ki bilimde ve felsefede yeni olan şey, eskinin karşısında bu tür nitelemelere başvurularak hep suçlanmıştır.

Şimdi bu özcü bilim anlayışına karşı değişik yönlerden ve değişik akımlardan getirilmiş olan bu akımlara ismen gönderme yapmadan, onların hepsinden bir bileşke, ortak bir kriter demeti sunmaya gayret edeceğim.

İki yönden bu özcü anlayışı eleştiriyorlar. Birincisi; bu özcü bilimin bizzat yapısını ve yöntemini eleştiren, daha çok epistemolojik bir eleştiri var. İkincisi;yine buna koşut olmak üzere, bilimi tarihin ve toplumun içerisinde, bizzat bilimin kendisini tarihsel ve toplumsal bir ürün olarak değerlendirenlerin getirmiş oldukları eleştiriler var. Bu eleştirileri şimdi sizlere kısaca aktarmaya çalışacağım. Eleştirilerden biri şudur. Yapı ve yöntem bakımından eleştiriler bunlar. Deniyor ki: Bilimi bilim olmayandan yöntemi ayıramaz. Bakınız, hemen daha ilk itirazda bir kısmınızda yadırgama duygusu uyanabilir. Çünkü, bilimi bilim yapan şey, bir bakıma, onun yöntemi olarak hep sunula gelmiştir. Bilim, gözlem, araştırma, deney gibi empirik araçlardan yararlanarak, olgusal gerçeklik hakkında bize yöntemli bilgi sunan faaliyettir diye tanımlanmıştır. Oysa şimdi itiraz tam da buna, bilimin can damarına, yöntemine ilişkin bir itiraz. Bilimi bilim olmayandan yöntemi

ayıramaz diyorlar. Niye? Çünkü, şimdi yöneltilen eleştiriye göre bilimsel bilgi hiçbir şekilde tam olarak doğrulanabilir bilgi olamaz. Bildiğimiz üzere, pozitivistlerin, bilimi bilim kılan en önemli ölçütlerden biri olarak, en az yüz yıldan fazla bir süredir savuna gelmiş oldukları bir ölçüt var; doğrulama ölçütü. Bilimsel bilgi, denetlenebilir, kanıtlanabilir bilgidir derken, aslında kast edilen şey, onun doğrulanabilir bir bilgi olması idi. Dolayısıyla bilimi bilim olmayandan yöntemine bakarak ayırt edemezsiniz. Bunun gibi doğrulamaya alternatif olarak, Popper tarafından önerilen bir de yanlışlama var, biliyorsunuz. Yanlışlama da bilimi bilim olmayandan tam olarak ayırtetmekte yeterli bir ölçüt sayılmamaktadır. Dolayısıyla, bilimsel bilgi ne tam olarak doğrulanabilir, ne de tam olarak yanlışlanabilir olan bir bilgidir. Bu durumda bilimsel yöntemin kendisi bir eleştiri konusu olmaya artık başlamış oluyor.

Buna bağlı olarak bir ikinci yön; bilim hiç de sanıldığı gibi olguya tam olarak denk gelen bir bilgi üretemez. Olguyu bize aynen veren, yansıtan bir bilimsel bilgiden söz edilemez. Çünkü gözlemler nötr olamaz. Gözlem yapan bilim insanı nesnesi karşısında nötr bir varlık değildir. Gerçeklik karşısında gökten zembille inmişçesine, hiçbir sosyal statüye ve role sahip olmayan, sadece gözleyen ve gözlediğini yansıtan bir konumda değildir o. Bu bilim insanı duymaktadır, işitmektedir, duyguları sevinçleri, aşkları, nefretleri, idealleri, amaçları vardır. Bu bilim insanı nesnelerin karşısına bu kimliğiyle, bu kimliğinde taşıdığı yönlerinin bütünüyle çıkmaktadır ve onun bu bütünlük içerisinden belli bir kesiti bıçakla keser gibi ayırıp nesnelerin karşısına salt objektif bir tavırla, salt nötr bir tavırla çıkması mümkün değildir deniyor. Dolayısıyla gözlemlerin nötr olabileceği bir asosyal durum mevcut olmadığından ötürü bilim insanının nesneler karşısında nötr olduğu da fiilen söylenemez. Bir de şu var tabii ki; algılanan şeylerde bir ortaklık olduğu iddia edilemez. Buna son zamanlarda verilen bir örnek var. Eskimoların beyaz algısıyla ekvatorda veya ılıman kuşakta yaşayanların beyaz algısı birbirinden çok farklıymış. Bu optik yollarla saptanabilir bir hususmuş. Ben de bunu yarı magazinal bir haber olarak okudum ve etkilendim açıkçası. Yani insan doğasının türdeşliğinden de tam olarak söz etmek pek mümkün olamıyor. İklim, çoğu koşullarda bizim algılarımızı pekala değişik kılabiliyor. O zaman "beyaz hangi beyaz; eskimoların beyazı mı beyaz, benim algıladığım beyaz mı beyaz?" sorusu ortaya çıkıyor. Hele sosyal dünyada bu çok daha açık bir biçimde karşımızda. Buna daha yaklaşık iki yüz elli yıl önce Fransız filozofu Pascal değinmiştir. Onun ünlü bir sözü var: Pire-

neler'in (Fransa ile İspanya'yı ayıran dağlar) bu tarafında doğru olan, öte tarafında yanlıştır. Demek ki doğa karşısında nötr olmak mümkün olmadığı gibi hele sosyal dünyada nötr olmak mümkün değildir.

Bunlar epistemolojik bağlamda ileri sürülen, özcü bilime karşı eleştirilerdir. Yine bu özcü bilim anlayışına karşı tarihsel ve toplumsallık bağlamından hareketle getirilmiş olan eleştiriler var. Onlara da şöyle bir değinmek gerekecektir.

Deniyor ki: bilimde evrensel kurallar değil, bilim insanları arasında üzerinde uzlaşılmış, dolayısıyla sosyal, yerel ve tarihsel kalan kurallar vardır. Bu cümlenin içerdiği bir kaç yön var. Bilimde evrensel kurallardan ve bağlı olarak yöntemlerden söz edilemez. Böyle bir şey yok, bize öğretildiği gibi değil, deniyor. Ayrıca geçerli görünen bilimsel kurallar, bu geçerliliklerini kendiliklerinden almış değillerdir. Bu bilim insanları kendi aralarında anlaşıyorlar, bir uzlaşmaya varıyorlar, şu kurallar geçerli olsun diyorlar. İşte bu kurallar ondan geçerli deniyor. Burada tabii hemen şu sonuç ta çıkarılabilir; uzlaşımlar değiştikçe geçerlilik koşulları da değişmektedir. Bu, Alman asıllı bir Amerikalı filozof Thomas Kuhn tarafından, altmışlı yıllarda zaten öne sürülmüş olan bir iddia idi. Biliyorsunuz Kuhn **normal bilim** ve **bilimsel devrim** terimlerini bilim felsefesine kazandırmış olan bir filozof. **Normal bilim** dediği, demin ifade etmeye çalıştığım şey; bilim insanları arasında belki yüzyıl veya daha fazla süreler de almış olabilir bu, özcü bilim anlayışı buna tipik bir örnek ve başlıca örnek. Bir normal bilim süreci var diyor Kuhn. Bu olağan bilim paradigması, yine bildiğimiz üzere değişik görüş sahipleri tarafından sarsılabiliyor. Yeni bir bilimsel modele doğru bir akış başlayabiliyor. İşte Kuhn'un terimiyle bilimsel devrimler gerçekleşebiliyor böylece. Peki ne oluyor? Bu yeni bilimsel devrim de bir süre sonra, yani yaygınlaştıkça, taraftar sayısı arttıkça olağanlaşıyor, normal bilim hâline geliyor. Ve bu iş böyle devam ediyor diyor Kuhn. Demek ki bilimi bilim kılan bir evrensel ölçüt yok. Bilimi bilim kılan veya bilimde hangi modelin veya koşulların geçerli olacağına karar veren yine bilim insanları dediğimiz bir grup, **epistemik cemaat**.

Burada yine Avusturya/Alman asıllı Amerikalı filozof Feyerabend'in bir ünlü terimi var. O Kuhn'dan daha da acımasız bir terim kullanıyor; **bilim kilisesi**. Bilim insanları, tıpkı bir dine, bir tarikata mensup gibi kendi aralarında, belli konularda açık veya gizli bir mutabakat içerisinde bulunuyorlar. Buradan bir tür bilim kilisesi oluşuyor. Bu bilim kilisesinin vaat ettiği, ileri sürdüğü, dayattığı kurallara karşı çıkarsanız aforoza uğrayabilirsiniz. Ama gücünüz

yetiyorsa iktidara gelirsiniz. Bu sefer aforoz eden siz olursunuz. Feyerabend'in söylediği de budur.

Bu tür eleştirileri çoğaltmak mümkün. Ben belli başlılarını, daha çarpıcı gördüklerimi kısaca belirtmeye çalıştım. Nominalist ve tekilci yönü ağır basan bu eleştiriler yumağından çıkan bir takım sonuçlar olacaktır. Bu sonuçları şöyle sıralamak mümkün. Az önce söylediklerimin bir toparlaması, bir özeti de olacak bu:

Bilimsel bilgi kesin ve hele nesnel olamaz. Onun hem yapı ve yöntemi dolayısıyla hem de tarihselliği, toplumsallığı, bir kültür ortamının ürünü olması dolayısıyla mümkün değildir. Bilimsel faaliyet artışı, bilimsel bilgi artışı ve bilimde ilerleme anlamına gelmez. Artan sadece sosyokültürel uzlaşımların izinde geliştirilmiş olan hipotezlerden ve teorilerden ibarettir. Bilimde ilerleme, bilimsel bilgideki genişlemeden hep söz edilir durulur. Oysa burada da bir ideolojik nüve bulunduğunu görmemiz gerektiği uyarısı var burada. Artan, aslında bilimsel bilginin kendisinden çok, ortaya konulmuş olan belli başlı bilimsel bilgi prosedürleri çerçevesinde geliştirilmiş, varyatif nitelikte, yan nitelikte modeller ve hipotezlerdir deniyor. Bunun ayrıntısına girmiyorum.

En önemli noktalardan biri ve benim için de en önemlisi; bilgi ve bilim sosyal kaynaklıdır. Tarihten bağımsız bir bilgi ve bilim faaliyeti söz konusu değildir. Tam tersine bilgi ve bilimden ancak sosyal ve tarihsel bir ortamda varolabilen bir faaliyet olarak söz etmek mümkündür. Ancak insanların bir arada yaşamışlıkları bağlamında bilgiden ve bilimden söz edilebilir. Dolayısıyla buradan, bu güne kadar tersi yapılmıştır sonucu çıkıyor. Bilim, tarihin ve toplumun üzerinde, hatta bu tarihi ve toplumu da inceleme nesnesi hem de nötr bir tavırla inceleme nesnesi kılınabilecek bir tür yüce konuma yerleştirilmiştir. Şimdi söylenen bunun tam tersi. Bilimin kendisi, sosyal ortamın, tarihin üzerinde değil, tam tersine onun içerisinde, onun bir ürünü olarak var. Dolayısıyla bilimin ürünü olduğu şeyi, onun üzerine çıkarak, hele nötr bir tavırla incelemesi, araştırması mümkün değildir.

Şimdi bütün bu eleştiriler bir araya getirildiğinde, bazılarının feryadına da yol açabilir; "Eyvah! bilim elden gidiyor mu?" Tabii ki bilimin elden gittiği yok. Ama bilim üzerinde yeniden bir irdeleme yapmamız gerektiği, eski bilimin, özcü bilimin aslında hiç de umulduğu gibi bize uygun bilgiler sunmadığının anlaşılması gerektiği burada vurgulanıyor. Dolayısıyla eleştirilmesi gereken bilimin kendisi değil, bilime bu güne kadar ön gelmiş olan, onu öncelemiş olan bu özcü, bu

üniversalist, bu evrenselci anlayıştır ve her şeyden önce bilimi toplum ve tarih bağlamının içinde kendi gerçek yerine oturtmak gerekir deniyor.

Şimdi bu irdelemeler yanında bilimin bir de bir kurum olarak bir gelişimi var tabiki. Ben burada şu ana kadar bilimi bir bilgi faaliyeti olarak epistemolojik ve tarihsel yönden, felsefî bir bağlam içerisinde irdelemeye çalıştım. Ama bu arada, özellikle XVI. yüzyıldan bu yana bir kurum olarak da bilim karşımıza çıkıyor. Bir kurum olarak bilimin bir öyküsü var XVI. yüzyıldan bu yana. Nedir bu öykü? Buna da bilim tarihçilerinden aktardığım bir şekilde şöyle yanıt vermeye çalışacağım. Bilim tarihçileri şunları söylüyorlar:

Aslında XVI. yüzyıldan bu yana üç bilim insanı tipiyle ve üç bilim kurumlaşması tipiyle karşılaşıyoruz. Nedir bunlar? XVI. ve XVII. yüzyılda amatör bilimcilik var diyorlar. Kendi küçük laboratuvarına kapanmış, kendi parasını harcayarak kendi cihazlarını sağlamış, orada kendince araştırmalar yapan ve ortaya bir şeyler koymaya çalışan bilim insanı tipi. Bu, tipik amatör bilim insanı dediğimiz insandır. XVI. ve XVII. yüzyılda bu tip bilim insanları hakimdi diyor bilim tarihçileri. Ama XVIII. yüzyılda durum değişti deniyor. Bilim esasen XVIII. yüzyıldan itibaren kurumlaştı ve "akademik bilimcilik" denen bir dönem başladı. O ana kadar mütevazı ölçütlerde, bireysel çabalarla sürdürüle gelmekte olan bilim faaliyeti XVIII. yüzyıl ile birlikte üniversitelere taşındı. Bilim artık, özellikle üniversitelerde bir akademik faaliyet hâline getirildi. Tabii öyle olunca bilim kurumu aynı zamanda bir meslek grubu da yaratmış oldu. Adına akademisyenler dediğimiz bir meslek grubu. Bu meslek grubu aslında oldukça güçlü bir baskı grubu olarak karşımıza çıkıyor artık. Bilim insanları, sosyal statüleri yüksek, sözleri dinlenir, sosyal itibarları yerinde bir zümre olarak da karşımıza çıkıyorlar ve bir sosyal baskı grubu hâline geliyorlar. Fakat XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından bu yana, son elli yıldır, bu aşamadan bir başka aşamaya da geçilmiştir. Akademik bilimcilikten yine üniversiteler aracılığıyla sosyal sisteme entegre olmuş bir bilimciliğe geçilmiştir iddiası var. Özellikle sanayileşmiş," ileri" kapitalist ülkelerde karşılaştığımız bir fenomen bu. Deniyor ki: üniversiteler artık o eski özerk, devlet eliyle kurulan, fakat devlete karşı bile özerk olan statülerini hukuken korusalar da fiilen koruyamaz durumdadırlar. Çünkü, yaşamaları kapitalist düzenin onlara tanıdığı imkanlar ve kapitalist düzenin onlardan sağlayacağı yararlarla orantılıdır. Düzene hizmet ettiği kadar üniversitelere yaşama hakkı ve imkanı tanınmaktadır. Dolayısıyla kullanılan bir terim aydınlatıcı olabilir; **bilim endüstrisi**. Bugün artık bilim bir endüstri hâlindedir. Bu

endüstrinin içinde, akademisyenler başta olmak üzere, görev almış bir zümre vardır. Bunlar varoluşlarını mevcut sosyoekonomik düzene entegre olabildikleri ölçüde kazanabilmekte ve bu varoluşlarını ancak bu düzlem içerisinde sürdürme şansına sahip olabilmektedirler. Hatta şu ilave ediliyor. Bilim hiçbir dönemde, son yarım yüzyılda olduğu kadar sosyal sistemin bir parçası olmamıştı. Ama bu parça olmak, bağımlı olmayı da beraberinde getirmektedir. Öyle ki bilim insanının ve bilimin sosyal sistemin dışında, kendine ait bir pozisyonu ve statüsü yoktur. Belki kağıt üzerinde var. Hukuken hâla özerk bir kurumun mensuplarıyız, hocalar ve öğrenciler olarak. Üniversitenin özerk olduğu yasasında da yazılı. Ama gördüğümüz ve yaşadığımız şey, üniversitenin sanayi ve ticari grupların yönlendirmesi altında olduğudur ve yaşama şansının da artık, özellikle son elli yılda ancak bu koşullara uyma becerisini göstermesi oranında olacağıdır. Belki durumu olduğundan biraz daha vahim yansıtan saptamalar bunlar. Ama oldukça uyarıcı olduğunu düşündüğüm saptamalar...

Şimdi toparlıyorum. Bu küçük tarihçe çerçevesinde, bilim hakkında yüzyıllardır birbirleriyle tartışan ve son yüz elli yıldır bu tartışmayı iyice hızlandıran dalgaların da etkisiyle, bu tür bilim eleştirilerinin daha fazla taraftar bulduğunu gözleyebiliyoruz. Fakat felsefe tarihinin yine bize öğrettiği bir şey var: Bu anlayışlar arasındaki tartışmanın tam bir galibi ve tam bir mağlubu olmamıştır. Son dört yüz yıldır özcü bilim anlayışı egemendir ama son elli yıldır bu egemenlik sarsılmıştır. Peki, bu egemenlik ortadan kalkar mı? diye sorulacak olursa; özcü bilim anlayışının yerini tekilci bilim anlayışı tamamen alır mı? diye sorulacak olursa; buna kesin bir yanıt vermek pek mümkün değildir. Şu anda görülen, özcü bilim anlayışına karşı nominalizmin ve tekilciliğin sesinin çok daha fazla çıkmaya başladığıdır.

"Ama bizim durumumuz nedir?" diye sözü hemen kendi bilim dünyamıza, kendi akademik dünyamıza getirerek sözlerimi bitirmek isterim. "Bu genel sunum çerçevesinde, bizim durumumuz nedir?" ve bir gereklilik sorusu; "ne olmalıdır?" Buna kısaca değinmek istiyorum. Buna değinmeden önce yine birkaç tespitimi, belki bir tekrar olacak ama; onları size iletmeyi gerekli buluyorum.

Görünen şeylerden biri şu olmuştur; son yüz elli yıldır. Bilim sosyokültürel ortamdan ve felsefî eleştiriden bağımsız bir statüye sahip değildir. Bu artık oldukça açık bir biçimde görülmüştür. Özcü bilim yandaşları tarafından da. Bilimin özcü yorumunun yüceltilmesi, sanıldığının tersine bilime pek yarar da getirmemiştir. Tam tersine

bilimin dogmatikleştirilmesine, bilimin bir tür dine dönüştürülmesine yol açmıştır. Özellikle uygulamalı bilimlerde politik yönlendirme ve baskı, günümüzde eskisine oranla çok daha fazla artmıştır. Son on yılların en yaygın fenomeni olan küreselleşme (globalleşme) doğrultusunda bu baskının artmakta olduğu ve daha da artacağı söylenebilir. Bilim camiasında beklenen özellikle uygulamalı bilimlerden yani fen bilimlerinden beklenen en önemli işlevlerden biri, küreselleşmeye hizmet edecek şekilde mevcut sosyoekonomik düzenin pekiştirilmesine yardımcı olmaktır. Üniversiteler sanayi ve ticaret dünyasına hizmet sunan birer hizmet sektörü hâline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Kısmen de hizmet sektörü hâline gelmişlerdir. Üniversitelerde bağımsız araştırma yapma imkanları gittikçe kısılmakta, araştırmalar ancak piyasaya ve sanayiye, ticaret dünyasının taleplerine uygunlukları oranında destek bulabilmektedirler. Bunları daha önce de başka sözcüklerle sizlere ifade etmeye çalıştım.

Şimdi mümkün olduğu kadar kendi görüşlerimi araya katmadan, bir genel çerçeve hâlinde sunmaya çalıştığım hususlardan sonra kendimin nerede olduğumu da belirtmek durumundayım.

Zaten sanıyorum anlaşılmıştır. Ben bu özcü ve nominalist bilim anlayışları tartışmasında, kendini nominalist, tekilci, hermeneutik çizgide gören ve kariyerini de zaten bu çizgide yapmış olan birisiyim. Ama bu, sadece bir felsefî tercih meselesi de değil benim için. Kendi sosyal durumumu, kendi toplumumun durumunu da göz önünde tutarak son sözlerimi sizlere aktarmak durumundayım. Ben bu özcü, evrenselci bilim paradigmasının batı merkezciliğe ve küreselleşmeye hizmet ettiğini, küreselleşmenin ise bizim gibi ülkeler için olumlu sonuçlar getirmeyeceğini, tam tersine olumsuz hatta yıkıcı sonuçlar getirebileceğini düşünüyorum. Bu nedenle de nominalistim.

Biz felsefecilerin sevdiği bir sözcük vardır; *Philosophia perennis* (sürüp giden felsefe). Bu yine bilindiği gibi felsefede hiçbir şeyin tam bir çözümünün olmadığı, felsefede kalıcı olanın çözümler değil sorunlar olduğu, her zaman sorunlara çözümler aramak zorunda kaldığımızı, fakat bulduğumuz çözümlerin yeni sorunlara yol açtığını belirten bir terim. Şimdi bu philosophia *perennis* bilinciyle konuşmak gerekirse, demin söylediklerimi tekrarlamak pahasına şunları ifade edeceğim. Özcülük de nominalizm de ölmezler. Biri öbürüne tam bir üstünlük sağlayamaz. Dolayısıyla bu iki zihniyet ve bu iki zihniyete bağlı iki bilim paradigması da varlıklarını sürdürürler. Hangisi daha ağır basar? Bu tarihsel koşullara bakılarak saptanması gereken bir husustur. Bu gün için özcülük, batı merkezciliğe hizmet eden bir işlev

yüklenmiştir. Evrenselciliği, özellikle günümüzde yüklenmiş olduğu bu işlevden bağımsız düşünmek, onu salt felsefece, salt epistemik düzlemde düşünmek ve değerlendirmek bir yanılsamadır. Dolayısıyla nominalist tepkilerin altında da sadece bir bilim anlayışına, bir felsefe zihniyetine karşı çıkmak gibi sadece felsefe içi bir eğilimin varlığını düşünmemek, bir sosyal, tarihsel tepkinin de buna eşlik ettiğini düşünmek durumundayız. Nominalizm ve ona eşlik eden tarihselcilik, rölativizm... bütün bunlara girmeme imkan yok. Yalnız bu anlayışı öbür yandan post-modernizme de kurban etmemek gibi bir ikinci görev bizi bekliyor. Ben post-modernist anlayışın büyük ölçüde batı merkezciliğin bir varyasyonu olduğunu düşünüyorum. Bu geleneksel, yüzyılların, bin yılların ürünü, anlayışlar olarak nominalizme, rölativizme tekilciliğe, tarihselciliğe, batı merkezciliğin örtmüş olduğu bir örtüdür, post-modernizm. Biz örtüyü kaldırıp örtünün altındakilere bakmak durumundayız. Post-modernizmin tuzağına düşmemeliyiz. Böyle bir lüksümüz de yok bizim. Dolayısıyla ben felsefece bir tavrı, kendi sosyal yerimizi ve dünya konjonktüründeki yerimizi göz önünde tutarak değerlendirmek ve hiç abartmadan şunu söylemek durumundayım. Kendi kaderimizi kendimiz belirleme cesaretini gösterebilmeliyiz.

Bilimin Sınırları[1]

Serghey Stoilov Gherdjikov

Özet: Bilimin sınırları var mı? Bilim adamlarının cevabı olmadığı yönünde. Felsefecilerin ise görüşlerinde farklılıklara sahiptirler. Sosyal bilimler, bilimin insanî olmadığı görüşündeler; dolayısıyla metafiziksel açıdan derinliğinin bulunmadığını söylerler. Bilim adamları ve felsefecileri, bilimin dünya hakkında sahip olduğumuz en iyi bilgi olduğu görüşündeler. Bilimin, biçimi tarafından sınırlandırılmış olduğu düşüncesindeyim. Bilimin insan biçiminden türemiş herhangi bir nesnesi yoktur. İnsanın bedenî boyutuyla karşılaştırılamayan her şey, bu bedenle aynı ölçüye sahip kavramlara indirgenebilir. Bu fenomenolojik olarak, çağdaş bilimdeki keşiflerin en önemlilerinin bazılarını açığa çıkarır. Özel rölativite kuramı, sistemin (evrenin) açıklamasını uzay ve zamana bağlıyarak gösterir. Kuantum mekaniği gözlemin sınırlarını (Heisenberg) ve mikronesnelerin makro-tasarımlarının meydana getirdiği mantıksal belirsizliği gösterir ve eklenmecilik ilkesiyle mantık etrafında (Feyerabend) yoğunlaşır. Deneysel bilim, dünyanın kendi aşkın düzeninin bir yansıması olarak değil insan bedeninin yapay bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. "Yaşam dünyası", modern ussallığın "nesnel dünya"sıyla başarılı bir biçimde yer değiştirir.

Deneysel bilimin sınırları var mıdır? Bu soru, çağdaş bilim felsefecileri için, o kadar da ilginç değildir. Gerçeklik, nesnellik ya da ussallık sorularına benzemiyor. Bu sorunların bilimin sınırıyla ya da biçimiyle ilgili sorulara verilen cevaplarla açıklanabileceğine inanıyorum.

Deneysel bilimin sınırları var mıdır? Bilim adamlarının cevabı, hayırdır; onlara göre, bilim sınırsızdır. Bilimsel olarak çözülemeyen sorunların olamayacağından emindirler. Felsefecilerin cevabı açık olmamakla birlikte, onlar da olmadığı yargısına yatkınlardır. Sadece teknolojide açık değil bu, aynı zamanda felsefeciler de bilimin dünya hak-

[1] Bu çeviri, Serghey Stoilov Gherdjikov'un, (Sofya Üniversitesi, Bulgaristan) 1998 yılında Boston'da düzenlenen XX. Dünya Felsefe Kongresi'nde verdiği makalesinin internette yayınlanmış biçiminden alınmıştır. Çeviriyi Enis Akyol yapmıştır.

kında edinebileceğimiz en iyi bilgi olduğu inancındalar. Bilim hiçbir zaman bir sona ulaşmayacağı açık gibi görülüyor.

Ama benim cevabım "evet" olacaktır. Bilimin bir sınırı var ve bu sınır bilimsel biçim ya da *bilimin özüdür*. Biçim tanımlılık (belirlenmişlik) gibi bir sınırdır. İşlevsel kalıplar (biçimler) olarak belirlenen bütün insan ürünlerinin sınırları vardır. Ürünler, hiçbir zaman aynı nesneler üzerinde, aynı birçok işlevin geniş bir sınırsızlığı bağlamında sınırsız olamazlar. Bir ürün olarak bilim, daha derin ve daha önemli bir perspektifte sınırlıdır. Dünya, insan özünün belirlenmişliği gibi sınırlıdır.

İnsan, yaşamın bir biçimidir. Her canlı biçimi kaosa karşı bir yayılma meydana getirir; kendiliğinden oluşan bir bölünme sergiler. İnsanın yaşam dünyası, kendi özüyle uyum sağlayacak şekilde bir düzene konulur ve bu düzen insanın özünü muhafaza ederek yayılır (Birinci Düzen). Şimdi, bilimsel biçim nasıl meydana gelir ve bunun sebebi nedir? *Bilim "bir İkinci Düzendir"*. Deneysel bilim, insanın yaratısıdır ve düzenin bir "ilk örneği" olarak *logos*ta temellenir. *Logos*; *doxa, epısteme* ve *scienta*; kanı, bilgi, bilimdir. Deneysel bilim, İlk Çağın sonlarına doğru baslar. Arşimet'in denemeleri, deneysel bilimin modelleri olarak gösterilebilir.

Bilim, kavramsal bir ağ gibi (Carnap, Quine), "epistemolojik bir alanda" dünyayı düzene sokar. Gerilimler (ya da sorunlar) bu alanda bölüştürülür ve bu kavramsal biçimin yayılmasını sağlanır. Bu düzenin (bilimsel ussallığın) anlamı nedir? Bilim nereye kadar gider? Bu düzenin anlamı, Birinci Düzeni kuvvetlendirmek ve kendiliğinden yaşantı tarafından kuşatılmayan dünyanın farklı güç-sağlayıcı çözümlemelerini bu düzene uyarlamaktır.

Birinci Düzen

Bilimin özü, "birinci düzenin"- insan dünyası biçiminin yeniden düzenlenmesidir. Bilim tarafından yaşanılan, tanımlanan ve açıklanan dünya, Nesnel bir Gerçeklik değil yalnızca *dünya*dır. Dünya, belirli şeyler ve süreçler yığınında bir uzay-zaman akımıdır. Zamanın ve uzayın özü, erekbilimseldir ve bir tane yayılım amacı vardır. *Uzay* bir merkez -somutlaşmış an- etrafında odaklanır.[2] Bir bedene sahip birey, bedenini merkezi algısal bir uzaya bağlar. Bu uzayın merkezi "burası"dır, daima

---

[2] See Heelan, P. *Space-perception and the Philosophy of Science*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983.

bir göz erimi gibi sınırlıdır. Örneğin; görünen alanın bir biçimi ve sınırı vardır. Zaman akmaz. Akan şey dünyadır. Bu anlamda, zaman var olmaz.[3] *Zaman*, uzay-erekbilimsellik gibi ayarlanır. Zamanın da, uzay gibi, bir merkezi vardır ve somutlaşmış bir ustur. Us daima buradadır; "arkasında" her zaman geçmiş durur, "önünde" gelecek bekler. Dünya, gelecekten buradan geçerek geçmiş yönünde giden somutlaşmış usun karşıtına akar: Önce hadiseleri bekleriz, sonra onların içinden geçeriz ve sonunda onları ezberleriz ve unuturuz.

Algılanan dünya insan ürünlerinden bağımsız aşkın bir öze, bütün insanlar için sıradan bir öze sahip mıdır? O ne çeşit bir özdür? İnsan somutlaşmış bir ustur ve usların bütünüdür. Özel bir beden olarak, insanoğlu özel olarak düzenlenmiş bir dünya bulur. Bu dünya, bireyin, dünyanın yeniden belirlenişinin, kendi biçimini yayılmasına ve dağılmasına karşı bedenin tekrar birleşimin duyumsaması gibidir. Her insana normal gelen, bir yaşam dünyası düzeni vardır – "Birinci Düzen". Bu düzen, onu güçlendiren ve entropiden koruyan yüksek uyumlu bir enerji tarafından belirlenir. Birinci düzen; zamana, uzaya, maddeselliğe ve hareketliliğe sahip bir şey olarak tanımlanabilir. Mantıksal belirlenmişlik tarafından düzenlenir. Birinci düzen, insan yaşamı için yeterli değildir; ama her kültürü belirleyen, gelecekteki katmanların ve düzenin yapımı için önemlidir.

Zihinsel biçimler olarak erekbilimsellik ve nedensellik anlamında, algılanan dünyanın kavranması nasıl düzenlenir? Düşünce; şeyleri ve hadiseleri, dışarıya enerji akımı hâllerinde, en yüksek derecede etkili bir biçimde müdahale etmenin mümkün olabildiği durumlarda düzenler. Bu şu demektir: Bu hareketlerin bir özü (biçimi), yörüngesi ve erekselliği vardır. Hareket, olaylar zincirlerinin birleşimine ihtiyaç duyar. İnsan bu zincirleri önünde hazır olarak bulur (nedensel zincirler). Nedensel zincirler, ortaya konur ve insanın fiziksel hareketleriyle birbirine bağlanır. Hedef, yayılma ve yaşama amacına ulaşmaktır.

Bilimsel Öz (Biçim)

Bilim, bir üründür. Düzenlemenin bir plânı ve bir biçimi olarak ürün nedir? Bir insan yaratısı olarak ürün, canlı değildir. Kendi dünyası yoktur ve kendini yenileyemez. O, bir işarettir, davranıştır, fiziksel ve

---

[3] See McTagart, J. *The Nature of Existence*. Northampton, J. Dickens & Co., 1968. Paragraphs 303-351.

mantıksal bir biçimdir. Araçlar, işaretler, eylem modelleri, imalatlar ve teknolojiler olarak ürünler; somutlaşmış olan ve amacı yayılma olan birey içinde kendileri dışında varolmaları için zeminlere sahiptir. Ürünler, toplulukların yayılmalarını ve yönlenmelerini mümkün kılan kalıpları ve yolları birbiriyle uzlaştırırlar.

Deneysel bilimin meydana getirdiği yaşam dünyası düzeninin Batı biçiminin kültürel kökü nedir? Zihin yapısında deneysel bilimin aşkın kökleri yoktur (Kant, Husserl). O, kültürel bir gerçektir. Eski Doğuda onu bulamayız. Oraya Batıdan gitmiştir. *Logos*, sözler, sayılar, kuramlar ve kavramlar bağlamında bir düzendir. Batı logosuna göre, dünya sözler ve düşünceler için şeffaftır.

Batılı insanın sağduyusunda, nesnel bilgide ve deneysel bilimde (*doxa, epistema, scientia*) *logos*un yansımaları nelerdir? Deneysel bilim -*scientia*- İlk Çağ'ın sonlarında başlar. Fakat hareketin matematiksel soruşturması göz önünde tutulduğunda, Galileo zamanında geliştiği ve baskın olduğu görülür.

Epistemolojik alan, farklı konular arasındaki gizil güçlerle (sorunlarla) uğraşır. Bu gizil güçler, kavramsal ağı şekillendirir ve yönetir. Kavramsal ağ, birinci düzene doğru yönetir. O, zamanda ve uzayda her nesneyi temsil eder, bir cisim ve bir hadise olarak- nesne, mantıksal olarak belirlenir. Böylece kavramsal yapı saptanmıştır. Kavramsal alan, iki sınırlandırıcı basamak ile eş-merkezlidir; merkezde olan mantıktır, kenardaki ise bilgidir. Veriler, olgular, yasalar, evrenseller, mantıksal belirlenmişler olarak terimler arasındaki bağlar, çevreden merkez yönünde kuvvetlenirler:

Bilim nasıl çalışır? Deneysel soruşturma, kavramsal ağın bir görevidir. Kavramsal dış yapı; yalnızca kendi biçiminde, soruşturma biçiminde, kendini ifade etme bağlamında bir yayılma gerçekleştirir ve onu birleştirir. Ağ yapısı içinde aşamalarda uyum sağlayan üç araştırma işlevi vardır: Gözlem, tanımlama, açıklama. Gözlem, *"gözlenen nedir?"* sorusunu cevaplarken bilgiyi birleştirir. Tanımlama, ayrı ayrı bilgileri bütünleyici bir resmin içine yerleştirir ve *"ne oluyor?"* sorusuna cevap verir. Açıklama, kesin yasaların yansımaları olarak gerçekleri birleştirir ve *"o hangi sebepten ötürü meydana gelir?"* sorusuna cevap arar.

Bir araştırma sureci ve bilimin bir amacı olarak bilimsel açıklama nedir? Açıklama, en güçlü araştırma işlevidir. Açıklamanın anlamı; basitlik, güç ekonomisi, terimler ve yasalar bağlamında bir kuvvetlendirici olmasındadır. Açıklama, tanımlamaya dayanır.

Yasalarda tanımla maya başvurulduğunda, açıklanan bir gerçek elde edilmiş olur.

Kaplayıcı yasa modeli (Hempel), analitik felsefede geliştirir.[4] Model, bilimsel açıklama yapısını bir kıyas olarak temsil eder ve birinci düzen aşamasındaki açıklamalarıyla uygunluk gösterir. Fakat bilimsel açıklama yalnızca mantıksal bir hareket değildir. İçinde fazlasıyla açık ya da imalı birleşimler vardır. Ben açıklamanın *matrix* modelini öne sürüyorum. Bu model, deneysel maddede (tanımda) mantıksal bir harekatını değil teorik bir ögenin bir yansımasını sağlar. Bu yansıtma sonucunda açıklamanın ögeleri, açıklanan gerçekler gibi aralarında en güçlü ağlarla birbirine bağlanır.[5]

Bilim nereye kadar gider?

Biçim (öz) sınırdır ve sınır kenar olarak yansıtılır. Burada hiçbir kenar yokmuş gibi görünür. Bilim yeni yeni ortaya çıkan sorunları çözerek çalışır ve yoluna devam eder. Bu durum, yaşamanın sınırsızlığı gibidir. Biz yaşarız ve ölüm, hiç yaşanılmayacakmış gibi görünür. Fakat aslında, yaşamlarımızın aksine hareket eden kaosu duyumsarız ve sonunda ölürüz. Böyle olunca da bilim, algılanan dünyanın sınırı (biçimi) dışındaki sorunları çözemez. Gözlenemeyenleri ve tanımlanamayanları açıklamak mümkün değildir.

Bu düzenin (bilimsel ussallığın) anlamı nedir? Deneysel bilimlerde, bilimsel ussallığın ilkeleri, standartları ve çeşitleri, bilimsel karakterin biçimi nelerdir?

Ussallık; bir amaçla uyuşmada, insan yaratılarının ve hareketlerinin bir düzenlemesidir. Tüm amaçlar, insan biçiminin ve yayılımının muhafazasında özetlenir. Bilimsel ussallık; öğütlenebilir, en etkili ve en iyi düzenlenebilir biri olarak bilimsel biçimdir. Birinci düzene doğru çekim gücü, kavramsal ağın ve soruşturmanın biçiminde gösterilir. Kavramsal ağ; zaman, uzay, maddesellik ve hareketlilik tarafından belirlendiği şekilde biçimi oluşturur; açıklama, mantıksal kesinlik tabanlı epistemolojik bir söyleyiştir. Bu, aşağıdaki ussallık ilkelerini ortaya koyar:

---

[4] Hempel, K., Oppenheim, P. *Studies in the Logic of Explanation*. N. Y., 1970

[5] Gerdjikov, S. *A Matrix Model of Scientific Explanation*.- International Congress "Logic and Methodology of Science." Proceedings. Moscow, 1987. Vol. 6, p. 367- 368.

a) Algı biçimini muhafaza ederek, bilgiyi muhafaza etme,

b) Algı işleyişinin dağınık biçiminin belirlenmişliğin muhafaza etme,

c) Gerçeklerin koşulsal bir muhafazası ve çeşitliliği, soruşturmanın nesnesiyle uyuşan kuramlar ve kategoriler. Her kuram sadece bilginin ve mantığın muhafazası tehlikedeyken bünyesinde bir değişim taşır. Kuramlar, bilgilerle bir uyuşmazlık ve çelişme içerdiği zaman doğrulanır ve kanıtlanır (Popper).[6]

Bilimin biçimi, çeşitlilik gösterebilir; çünkü değişken ögeler içerir. Kelimeler ve sayılar tarafından yapılandırılır. İki çeşit ussallık vardır: Galileocu (Pytharoascı) ve Darwinci (Aristotelesçi). Kuramlar ve açıklamalar farklı kiplikler tarafından yapılandırılabilir: olasılık, gereklilik ve erekbilim.

Bilim işlerken bilimin tasarlanmış biçiminin hangi sınırlar belirler? Algılayıcı biçimin dışında kalanlar *görünmeyenlerdir:* uzay, zaman, cisim, hadise. *Tanımlanamayanlar*, sayılabilir çokluklar bağlamında, ölçülebilir değerler olarak, olaylar ve cisimler anlamında görünmeyen ve bulunmayandır. *Açıklanamayanlar*; görünemeyen, tanımlanamayan, mantık dışı olan ve kuram kipliğinden çıkandır.

*Logos*un da doğal olarak sınırı vardır. O, dünyanın bütünlüğüdür; yaşamın, belirsizliğin, kavranılamayanın akmasıdır. Bilim tarihi, sınırlarla karşı karşıya gelir mı? (Bazen fizikçiler, üretkenlik sorununu çözdükten sonra fiziğin biteceğini söylerler. Bu şekilde Stephen Hawking, büyük birleşmenin keşfinden sonra fiziğin sona ereceğini tahmin eder.) Bilim tarihi, ne çeşit bir devingen biçime sahiptir? Bilim tarihi, bilimin zaman içinde bir yayılımıdır. O, bir karardan diğer bir karara sorunsal bir durumdan kaçma ve ona galip gelme aşamalarından geçerek ilerler. Bu biçim, daha sonra fazla bir enerji harcaması olduğu düşünülürse de Popper'ın -bir sorudan diğerine- öğretisine karşıdır. Mantıksal açıdan imkânsız bir bilimsel özden meydana gelen hadisenin tarihsel olarak bilimde ortaya çıkması imkansızdır. Bilimsel biçim kendini bilim tarihi içinde muhafaza eder. Bu anlamda bilimin sınırları vardır. Sınır, uygulanamayan olarak bir çizgidir.

Kuramlar, kendilerini oluşturan değerlere sahip olmayan ve dillerinde açıkça belirtilmemiş nesnelere uygulanamaz. Kuramlar, belirsiz 'gerçekleri' deneysel olarak açıklayamaz. Bilimin ve

---

[6] Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson of London. London, 1959.

kuramların sınırları, 'fiziksel', 'biyolojik' ya da 'sosyal' gibi 'alan'ların kesin olmayan kavramları tarafında açıklanamaz. Bilimin sınırları vardır ve bu sınırlar biçim tarafından belirlenir. Birinci düzenden -zamansız, uzaysız, madde sel olmayan, hareketsiz, mantık dışı- ortaya çıkan bu alanlarda, sınırlar bilimsel araştırmanın imkânsızlıkları olarak gösterilir. Yaşamın ve dünyanın akması, bilimsel bir nesne değildir -söyleyiş ve mantıksal kesinlik tarafından tutulamaz. Kesinlikten (ürün), kesin olmayana (yaşam) doğru belirlenmiş bir yol yoktur.

Bilimin insan biçiminde ortaya çıkan bir nesnesi bulunmamaktadır. İnsan bedeninin boyutuyla karsılaştırılamayan her şey, bu bedene göre ölçülebilir kavramlara indirgenebilir. Bu fenomenolojik olarak çağdaş bilimdeki en önemli keşifle rin bazılarını açığa kavuşturur. Özel rölativite kuramı, zamanın ve uzayın gözlemciye bağımlı olduğunu gösterir; kuantum mekaniği; gözlemin (Heisenberg) ve mikro nesnelerin bir makro sunumunun meydana gelmesini zorlayarak ve mantık etrafında kavramsal eklenmecilik yoluyla (Nils Bohr) kümelenerek mantıksal kesinliğin (Feyerabend) sınırlarını belirtir.

Temel sonuçlar şunlardır:

1. Bölümlerin dış yapısı dahilinde daha somut sorunlar önceleri net değildi ve çalışma sırasında açığa kavuşturuldu. Açık ya da ustu kapalı biçimde, bütün sorunlar, araştırma biriminin başladığı yerde mevcuttular. Deneysel bilim, dünyanın kendi düzeninin aşkın bir yansıması olarak değil de insan yayılımının ürünsel bir yansıması olarak ortaya çıktı. "Yaşam dünyası" başarılı bir biçimde modern ussallığın "nesnel dünyası"nın yerini alır.

2. Gerçekten varolan şey, bölünmenin karşılığını, biçimin konumunu ya da aşırı karşılığını -biçimin yayılımını, amaçlayan *düzenin daimi yaşam durumudur*. İnsan için, bu, yaşantıda ve bu yaşantıyı uyarlayan ürünsel bir kavramsalın meydana gelmesinde devam eder ve gelişimi boyunca yaşayan algının yerini desteklemeyi sürdürür. Böylece, biz çok nadiren dünyayı tanımlamak için o şeye döneriz; hatta, daha fazlası, onun yerini 'dünyanın bilimsel resmi' ile doldururuz.

3. Asırlardan beri, binlerce yazar tarafından yazılan bir kitaba, yeni bir kavramla, tekrardan bir defa daha başlanılmaz. Seçim yapılır ve alternatif yollar budanır. Bu, bilime, kesin bir denge olarak ve şüphe edilmeyen bir bilgi olarak - mutlak dünyanın gerçeğinin tek temsilcisi olarak önem kazandırır. Batılı bir insan, başarılı adımlarından dolayı, daima hayatta kalabildiği bilim dağı tırmanışını göze alabilir. Bilimi

terk edemez; çünkü böyle yapmak bayırdan aşağı kaymak ve o bayırı parçalamak anlamına gelecektir. Fakat her basamaktan sonra dünyaya bakarız; bir kere daha onu keşfederiz ve yükselmeyi unuturuz. Yükselme, aslında, görme gücünü arttırır; ama resim her zaman parçalar hâlindedir ve tamamlanmamıştır. Saltlıktan ve yaşam kavramının ilk uyumundan yoksundur.

4. Bilim, entropiye karşı bir enerji kazanımıdır (Ernst Mach). Zihin, aslında, yasalar ve benzeri yapıların desteği ile enerji depolar. Fakat, sanıyorum, zihnin, yasalar için uğraşmasından, daha derin bir metafiziği var.

5. *Biz dünyayı ürünler -işaretler, diller, araçlar, makineler aracılığıyla düzenleriz*. Ürünler bizsiz kesinlikle değersizdir. Kelimelerin ve sayıların, meydana getirenleri olmaksızın, hiçbir anlamları yoktur. Bizim desteğimiz -sayılar, örneğin- bizim üzerimizde öğrenilir hâle gelir. Her ne kadar, meydana getirdiğiz şeyler, bizden sonra yasayacak olan mantık sahibi yaratıklar için bir anlam ifade etseler de, bizim için pek o kadar da büyük bir önemi yok.

6. *Mükemmel belirlenmişlik, yalnızca salt ürünler için mümkündur*. Belirlenmişliğin daha yüksek bir derecesine her hareket -değerlendirme, deşifre etme, belirtme- ürünlerin, doğanın, yaşam algısının yozlaşmasından temizleyici bir harekettir. Soyutlama, birçok kez tekrar edildiği gibi, bir değer kaybıdır. Her parçanın, tam eş değerini elde edebiliriz; ancak itkisini (hareketini) tamamıyla kaybederiz. DNA'daki maddeleri yok ettikten sonra oradakileri ayırt edebiliriz. Peptıt birleşiminde reaksiyonların dizimini belirleyebiliriz. Ancak hücre dışında onu parçalar hâlinde yeniden üretmeliyiz. Ekvatorun uzunluğunu 40.000 parçaya bölerek ideal bir ölçüt çıkarabiliriz; fakat ölçüde standardımız meydana geldiğinde, yanlış olmaktadır. İdeal ve mükemmel olan ürün, bir insan yaratısıdır ve tanımladığımız bir kağıt parçası (metal, kristal, elektronik hafıza) olmaksızın var olabilir. Ama ürünler zamana bağımlı olduğundan dolayı, yavaş yavaş bozulur ve sonunda var olmayan olur. Eğer biz mutlak sıfıra ulaşırsak, atomların hareketleri biter ve entropi sona erer -maddesel hareket yoktur. Fakat, mutlak sıfır yeniden ideal bir sabittir.

7. Kültür büyük bir ürün birikintisidir. Ürünler kendilerini meydana getirenlerin ulusal yaşamını taşırlar. Bilginin, sayıların ve kelimelerin farklı kültürlerde farklılıklar arz etmesi şaşılacak bir durum değildir. Spengler'e göre, *Apollo*'nun sayısı bedensel ve duyusaldır; oysa ki *Faustus*'un ki düşünülebilir bir sonsuzluktur. Ürünler ve yaşam olguları birbirine karıştırılmamalıdır.

8. Immanuel Kant, zihin yapılarının sonsuz olduğunu ve sadece kültüre değil, mantıklı yaratıklara da bağımlı olmadığını var sayar. Kant Batılı bir düşünürdür ve Descartes ya da Leibniz gibi *Faustus* ruhunu (Spengler) taşır. Fakat *Faustus* gibi tarihsel ve devingen değil; fakat *Apollo* gibi durağan ve evrenseldir,. O sonsuzluktan, tanrının bitmeyen bir yaratısı ya da maddenin sonsuz bölünebilirliği (sorunsalı) olarak bahseder.

9. Değişmez insan biçimleri vardır (Aksı söz konusu olamaz). Eski Çağlardan modern zamanlara bir evrim ya da bir sıçrayış var. Onaylama: Batılı matematikçiler, Öklid geometrisini reddetmezler; fakat desteklerler; Batılı fizikçiler, Arşimet statiğini kendilerininkileriyle uyuşmuyor diye onu geri çevir mezler, kabul eder - ler. Bu bağlamda Newton ve Einstein'ı birbirinden ayırmazlar.

10. Bilim çizilmemiş bir dünya çizer. Fakat, 'çizim tahtası' ve 'araçlar' yaşam dünyasının çekirdeğinde -ilk düzende- verilir ve daha sonra yapım sürecinde tamamlanır. Bu çizilen dünya algılarda kaldığın - dan ve birinci düzenin gücünün etkisiyle parçalandığından biz tabiat yasalarında ve dizilimlerinde, tanrının doğada seçtiği biçimlerden yola çıktığımızdan dolayı yanlış bir etki altında kalırız.

11. Bu düzende bir çeşit 'mutlak'ı görme edimi, Batı kültürünün ruhunu dondurur ve dünyada meydana gelen yıkıcı değişikliklerle, ruhun kendisinin ürettiği başkalaşımlara karsı, onu kırılgan ve güçsüz kılar.

12. Dünyanın bilimsel resmi, insana karşı yönlendirilmez ve hiç - bir zaman bir ilk düzen olarak onun insan biçimci şeklinin temeldeki destekleyici ögelerinden ayrılmaz. Bu nedenle, onu duygusuz ya da zararlı olarak benimseyen bilime karşı aptal bir 'hümanizm' savaşı içindedir.

13. Zihnin 'yasalar' için uğraşısının metafiziği, boş zihnin meta fi - ziğidir (Zen Budizm); zaten gereksiz olan, bir merdivenin basamakları mesafesindeki yasaların unutulduğu, her şeyin mükemmel bir bütünlük içinde 'anlaşıldığı' gizemli dünyanın salt düşüncesinin metafiziğidir. Bu, bilimsel açıkla manın, kendini tamamlamasından ve kendini tüket - mesinden geri getirilen bir ilk hâldir. Daha geniş bir açıklama için bek - lenti, gerçekte, *yasaların indirgenmiş varlığı için beklenti*, indirgenebilir bir '*scientia*' için bir beklentidir.

14. Ancak bilimin belki de son amacı, zihnin, şu an ki çok biçimli dünyanın, tüm görkemini muhafaza ederken, mutlak huzuru sağlayan, mutlak basitlik ve tek biçimliktir. Bilimsel yasanın anlamı, böylece, çoktan, biredir; algıdan ve düşünceden, matematiksel hesabadır. *Yasa,*

zihni kendine -durağanlığın, birliğin, basitliğin, boşluğun, ezelî konumuna- geri getirmek istiyor. Bilim, şeyleri varlığın ezelî gerçeklerinin en küçüğüne ve sonunda, bir örneğe ve birliğe indirmek ister. Örneğin; Zen, şeyleri, varolanın ve varolmayanın ötesindeki boşluğa indirmek ister.

15. Bu birliğin ve bu sıfırın arasına, Batı ve Doğu dünyası arasındaki boşluk girer.

Şimdi, bu çalışmada bir sorun ortaya çıkar: Mantık, uzay ve zaman perspektifinde, dünyanın bilim öncesi kavramının, gerçekten deneysel bilimin amaçladığı 'kuvvetlendirme'ye ihtiyacı var mıdır?

Descartes'ın Epistemolojik Perspektifi

Karl Vorländer

Descartes felsefesinin çıkış noktası en açık bir şekilde, *Regulae ad directionem ingenii* (1)'de görülebilir. Gerçekten de bu gençlik yazısı tarihsel bakış açısından sonraki metafizik prensiplerine bir yol açar ve 1628-29 yıllarındaki durumunu gösterir. Fakat kendince uygun ifadesiyle, daha bu sıralarda belli olmaya başlamış olan kendisine özgün yöntemini, temel düşüncelerini "kaideler"inde (2) sonraki metafiziğinden daha saf bir şekilde kapsar.

Hıristiyan toplumların felsefesinde bu eserde olduğu gibi, daha hiçbir zaman ve hiçbir yerde bütün baskılardan kendini kurtarmış bilgi için bir dayanma noktası bu derecede bir kararlılık ile araştırılmamıştır. Descartes "Kural VIII"de tam anlamıyla gerçeği araştıran kimse hayatında en az bir kez şu soruyu sormalıdır diyor: Gerçek nedir? İnsani bilgi nedir? İnsani bilginin sınırı nedir? Bunları yanıtlamak olasıdır; çünkü biz bu yanıtları Platon ve Aristo'dan almak zorunda değiliz. Biz onları ***bizzat kendimizde*** buluruz. ***Madde***nin varlığı, genelde konuların farklı olmasına rağmen daima aynı kalan ***ussal bilgi***de bulunur. Us çeşitli konuları aydınlatan ve hiçbir zaman onlardan aydınlık almayan biricik güneş gibidir. Fakat bilginin bu ışık seçici kuvveti neyden ibarettir. İşte o yalnız, maddeyi "us tarafından kavrandığı şekilde, belirli bir düzene koyan" ve kompleksten basite doğru giderek onları birbirleriyle genel anlamda bağlayan ***yöntem***den ibarettir.

Geometri ve aritmetik bu tür yöntemsel bilginin en önemli örnekleridir. Bunlar bütün bilimlerin en güvenilir ve en açık seçik olanıdır. Matematik "bizim araştırdığımız gibi bir yönteme" yani basitliği ve açıklığı ile kendiliğinden ortada olan bir yönteme sahiptir. Genellikle doğru da apaçık ve basittir. Hakikat araştırmasına ulaştıran tek yolu bize matematik gösterir. Analitik geometride olduğu şekilde "bütün matematik oyunları", bilinmeyeni bilinen var saymak ve sonra bunu yani konu edilen şeyi ve hatta bilineni "sanki bilinmiyormuş gibi", kesin yöntemi bir şekilde türetmekten ibarettir. Görülüyor ki en başta önemli olan çoğunlukla aldatan tecrübe değil, ***tümden gelim***

yöntemidir. Ancak böyle olmakla beraber tüme varıma, bir kavramın ikinci dereceden çeşitlerine sınıflandırılmasındaki tamamlılık için ihtiyaç vardır. Fakat tüme varım en sonunda yalnız tümdengelime indirgenmekle kalmaz, aynı zamanda ona dayanır. Gerçekte doğru bilgi tecrübe ile de kanıtlanmış olmalıdır, fakat dayandığı şey kavramların zorunlu bağlanışıdır. Bu kavramların kaynağı ise "yalnız usun ışığında" meydana gelen "salt zihin"dir *(mens pura)*. Bunun bir diğer anlamı da "tinsel sezgi"'dir *(intuitus mentis)*; çünkü biz ilk temel doğruları, konuları "aynı eylem" ile kavrayan araçlı bir sağlam bilgi ile sezinleriz. Bunun için de örnek yine matematiktir. Tümden gelim bu ilk öğelerden başlayan süregelen ve hiçbir yerde kesintiye uğramayan bir bilgi zinciri meydana getirir. Descartes daha yirmi üç yaşında iken anı defterine şu sözleri yazmıştır: "Bilimlerin zincirini göz önünde bulunduran bir kimse için, bunlara ussal olarak hakim olmak, sayıların zincirini ezberlemekten daha zor gelmeyecektir." Bu tümel bilgi *(universalis sapientia)* bütün bilgilerin özüdür.

Astronomi, müzik, mekanik ve optikte uygulanan ölçü ve düzen bilgilerinin esası, matematiktir ve bu özel, tekil nicel bilimleri tekrar bütün nitelikler hakkındaki bilgilerin esasıdır. Descartes'ın bütün doğanın mekanikliği görüşüne ("benim için doğada her şey matematiksel tarzda gerçekleşir") sevk eden ve onu hem skolastiklerden ve hem Bacon'ın tecrübe yönteminden kesin olarak ayıran bilginin eleştirisinin ölçüsüdür. Descartes'ın mantığı bilgi ve araştırma mantığıdır, yoksa maddenin bir sınıflaması değildir.

Bilgi görüşüne ait ayni temel düşüncelere Descartes'ın sonraki yapıtlarında da rastlanır (*Discours, Méditations, Principia, Inqusito, Recherche* ve matematik ve doğa bilimlerine ait bazı yazılar). Bunlarda da defalarca hayatta bir kere geleneklere dayanan düşüncelerden kendimizi kurtarmamız ve yeni temellere dayanan yeni bir bilgi binası kurmamız gerektiğinden söz eder. Us tamamen kuşku götürmez bir kesinlik talep eder, bilim ise kesin ve apaçık bilgidir (*De omnibus dubitandum est*). Oysa, henüz felsefede, kuşkulanılmayacak bir şekilde kesin hiçbir şey yoktur. Duyuların bizi aldattığı kesindir-örneğin rüyalar- ve hatta matematiksel düşünmenin kesinliği yani bizim dışımızdaki konular ile birbirine uygun durumda olması halinde her şeye gücü yeten bir ifritin bizi aldatması ***mümkündür.*** Fakat Descartes yalnızca kesin olana erişmek için kuşku duyar ve şunu göstermek ister ki, kesin bilgi duyularda de değildir ve ancak "apaçık olan" tasavvurlara sahip olan zihindedir. O çok önemli önermesi *cogito ergo sum (je pense donc je suis)*, ona göre yalnız yöntemsel hareket noktasıdır. Bütün kuşkulara

rağmen kesin olan ***düşündüğüm*** ve düşünen bir cevher olduğumdur *(une chose qui pense)*. Fakat bunu doğrudan doğruya "tecrübe", "usun sezgisi", her insanda aynı şekilde mevcut olan zekanın "salt veya doğal ışığı" ve bir "açık ve seçik tasavvur" *(perception claire et distincte)* sayesinde biliyorum.

Skolastikleri anımsatan, fakat bilgi görüşü anlamında anlaşılması gereken doğal ışık *(lumen naturale)* ve aynı zamanda daha çok kullanılan açık ve seçik tasarım anlatımı Descartes felsefesinin hareket noktası kabul edilmelidir. Madde bütünüyle tasavvurlardan ibarettir. Fakat yalnız "açık ve seçik" *(clair et distinct)* olarak bilinen gerçek kabul edilebilir ve yalnız ***gerçek*** ve ***varolan***dır. Yalnız açık ve seçik tasavvurlar doğru bilgiyi ve böylece gerçek varlığı meydana getirir. Descartes ruhta hazır ve belirgin *(manifeste)* tasavvurlara "açık" ve tamamen diğerlerinden ayırt edilebilen bilgilere de "seçik" diyor. Fakat (*Principes* I. s. 45) yalnız bu tanımlarla bir şey yapma imkanı yoktur. Bu tanımlarla ancak, matematiksel ve fiziksel örnekleri, açık ve seçik bilginin ilk örneği diye gösterilen ve metafiziğe uygulanması gereken yöntemi işaret ederlerse değer kazanır.

Discours de la méthode ile beraber Géometri, Météorologie, Optique yayınlanıyor. Bu da bize bilgi görüşüne ait prensiplerin, bizzat kendisi tarafından gayretle ortaya konan ***matematik ve doğa bilimi*** sahalarına uygulandığını gösterir.

Aritmetik ve geometri bilginin temel bilimi *(grundwissenshaft)* için örnektir. Her ikisinin de temel yöntemi yani sayıların bağlanması, bütün bilimsel düşüncelerin yöntemi ve "bütün doğruların kaynağı"dır. Bütün miktar belirlenimleri için şart, homojenliği daha geniş bir anlamda ifade eden boyut *(dimension)* kavramıdır, ki bu da bizi sonunda karşılaştırılabilen şeylerin "ortak mahiyetine" yani birliğe iter. Basit genellikle bileşiği oluşturan şarttır. Çizgi için noktanın şart olması gibi. Salt düşünceyle duyusal sezgi arasındaki bağlantıyı ölçü *(mesure)* kavramı sağlar. Descartes'ın Gassendi ve Hobbes'a karşı şiddetle öne sürdüğü şekilde matematiksel varlıklar (şekiller ve sayılar) "dışımızda" bulunmasalar bile ***vardırlar.*** Başka türlü düşünmek "usu susturmaktır". Fakat benim fiziğim saf matematiğe yaklaşmaktan başka hiçbir şeye bu şekilde kuvvetle istek duymaz. Duyular aracılığıyla verilen bir şeyi üçgen olarak bilmemiz için, üç parçaya ayırma fikrinin daha önce bulunması şarttır. Matematiğin şeyi nesnel geçerliliği doğanın varlığına bağlı değildir.

Buna karşılık matematiğin sağlanması ancak ***doğa bilgisindedir.*** Doğanın konusu, yani madde, öncelikle (*Principes II*. 4 ff.) salt ma-

tematiksel niteliklerle, yani yalnız uzunluk, genişlik ve derinlik gibi ölçülerle belirlenir. Duyum ve onunla beraber katılık, renk, ağırlık, gibi duyusal niteliklerden vazgeçilmiştir. Descartes'ın sonunda maddeyi indirgediği duyularla algılanamayan küçük tanecikler (atom görüşü), Demokritos'un atomları gibi sırf geometri kavramlarıdır. Fakat mekanda cisimlerin tekliği gerçeği (belirlilik) problemi yalnız salt matematiğin araçlarıyla çözülemez. Buna hareket kavramı (yer değişimi) katılmalıdır. Fakat bu da mantık (değişim kategorisi) ve geometride (yer) önceden hazırlanmış gibi gözükmektedir. Doğada her türlü değişim yalnız ***hareket*** ve nicelik itibariyle daima eşit kalan mekansal dağılımın değişi midir. Hareket miktarının saklanan enerjisi hakkındaki esas kanun "Tanrının yaratabileceği" bütün "mümkün" dünyaları kapsar. Artık bu dünyalardaki bütün doğa olayları çarpma ve basınç yardımıyla tamamen mekaniksel bir şekilde açıklanır. Fakat bunlar basit duyusal bir şekilde değil, sırf kavramsal *(begrifflich)* bir şekilde, yani bitişik mekanlarda bulunan hareket miktarlarının bir paralelliği şeklinde tasavvur edilebilir. Böylece "madde" olarak adlandırılan şeyler arasındaki karşıt etkiler duyumlar aracılığıyla açıklanmıyor ve ancak salt geometrisel bir sezişle oluşuyor *(konstruiert)*. Bundan dolayı Descartes'ın görünürdeki maddeciliği, gerçekte, bilimsel fikirciliktir.

Yalnız gökyüzünün değil, aynı zamanda Dünyanın da ***mekaniğini*** yapmaya ilk kez girişmek Descartes'ın bir başarısıdır. O bundan başka yalnız inorganik doğayı değil, ayni zamanda, organik doğayı da bilinçli etkinliğin sınırına kadar mekaniksel bir tarzda açıklamayı denemişti. Yalnız astronomi değil, hatta fizyoloji de, "ruh" için yer bırakmayan tamamen mekaniksel bir bilim olmalıdır. Descartes, Harvey'in kanın dolaşımı hakkındaki buluşunu ilk kabul eden ve sinir fizyolojisi alanına uygulayanlardan biridir. Descartes daha o zaman tepkisel hareketlerin ***(reflexbewegungen)*** tasvirini yapıyor. O, Rönesans düşünürleriyle, doğa olaylarının en basit ve en açık prensiplere geri çevrilmesi ***(réduction)*** gerektiği düşüncesine uyar ve doğa bilimi kuruculararının, kimi doğa görüşlerini katılır; gerçekte o kiliseye karşı, mekaniksel evrim görüşünü, yalnız mümkün bir evrim tarzı olarak gösterir ve bazen bir "doğaüstü aydınlanma"dan ***(lumen supranaturale)*** söz eder, gerçekte bu evrim sırasının sonunda Tanrının değişmezliği prensibi vardır, fakat Tanrı ona göre yalnız bir *deux ex machina,* bir güç durum karşısındaki çaredir. Aslında doğa bizzat kendi araçlarıyla açıklanabilir ve onun kanunları, mekanik kanunlarının aynısıdır (*Discours V*, 14). Atom görüşünün yayılması

Paris Parlamentosu tarafından idam cezasıyla (!) yasaklandığı zamanlarda -4 Eylül 1624'te- Descartes'ın etkin olma olanağını elden çıkarmak istemediği taktirde gerçeği örtmesi gerekirdi. Fakat cümlelerine eklemeyi uygun gördüğü teolojiye dair gerekli gereksiz sözlere rağmen, Descartes anlayışı ve dili itibariyle tamamen çağdaştır. 1640 senesinde Cizvitlerle tartışmaya girmeye mecbur olduğu zaman, mektupla arkadaşı Marsenne'den skolastiklere dair bir el kitabı tavsiye etmesini rica ediyor ve yirmi seneden beri hiçbir skolastiği okumadığını söylüyor! Fakat o bir reformist cesaretine sahip değildi.

Bilincin bütün hakikatlerin tek kaynağı olduğuna dair Descartes-'ın iddiası ne derece önemsenirse önemsensin, onun asıl değeri Augusti-nus'un düşünen benin kendisine özgü kesinliğine dair bu düşüncesini ye-nilemiş olmasında olmayıp, ancak bilgiyi eleştirerek matematiksel doğa bilimlerinin prensipleri ve yöntemlerini derinleştirmiş olmasındadır. Fakat bunun uygulanmasında genellikle yanlış yollara sapmış olması ve acele ve o zamanki bilimlerin durumu dolayısıyla açıklanabilen bir takım varsayımlar sonucunda haklı itirazlara maruz kalmış olması eleştiri bilgisine ait temel prensiplerin açıklığını eksiltmez. Ancak bundan daha olumsuz olan bir şey, araştırmasının gelişmesi esnasında bu temel prensibi metafizik perspektiflerle doğmuş olmasıdır.

* Bu yazı, Dr. Orhan Saadettin (İstanbul Dar'ül-fununu Edebiyat Fakültesi) tarafından Osmanlıca'ya çevrilmiş olan Karl Forlander'in yazmış olduğu *Felsefe Tarihi* adlı yapıtın ikinci cildinden alınmıştır. Kitap "İstanbul Dar'ül-fununu Edebiyat Fakültesi Neşriyati"ndan Osmanlı alfabesiyle 1928 yılında yayınlanmıştır. Önder Kosbatar tarafından latinize edilmiş ve çağdaş Türkçe'ye çevrilmiştir.

Dipnotlar:

(1) Descartes bu yapıtını tamamlayamadan ölmüş, yapıt 1701 yılında basılmıştır. (Ö.K)

(2) 1637'de yayınlanmış olan "Essais Philosophiques"den bahsediliyor. Bu yapıt *"Discours de la Methode"*, *"La Dioptrique"*, *"Les Météores"*, *"La Géometrie"* adlı dört "kaide"den oluşmuştur. (Ö.K)

Aristoteles'in Varlık Felsefesi

Metin BECERMEN

Giriş

Aristoteles'e gelene kadar 'varlık' konusuna sistemli bir yaklaşımı görememekteyiz. Varlık konusunda Sokrates öncesi filozoflardan Herakleitos ve Parmenides kendilerince varlıkla ilgili bazı düşünceler geliştirmişlerdir. Herakleitos doğayı belli bir düzene (*logos*'a) göre değişen bir birlik-oluş ve yok oluş (değişim) hâlinde bir birlik- olarak görmektedir. Parmenides ise, Herakleitos'a göre, varlık konusundaki sorularıyla farklı bir söylem geliştirmiştir. Varlığın ve aynı zamanda yokluğun ,varolanın varlığında aynı anda olduğuna karşı tepki gösteren Parmenides, mantığın ilkelerini uygulayarak, bunun bir çelişki doğurduğunu söyler. Bu sorunun çözümlenmesi gerekmektedir. Parmenides yalnız varolanın olduğunu, varolmayanın ise olmadığını dile getirir.

Platon ise varlık sorunuyla doğrudan ilgilenmemesine karşın,bilgi kuramını desteklemek amacıyla, bu konu üzerine konuşmuştur. Onun varlık felsefesi yapmak gibi bir kaygısı yoktu. Problem edindiği alan bilgi kuramı ve bu çerçeve içerisindeki konulardır. Varlık sorununa da bu pencereden bakıyordu.

Aristoteles kendisinden önceki felsefî söylemler üzerinden hareketle kendi dizgesini ve bu dizgenin, üzerinde temellendiği, kavramlar sistematiğini oluşturur. Bu kavramlardan en önemlisi töz kavramıdır. Aristoteles'in felsefe etkinliği içerisinde çok önemli bir yeri işgal eden töz kavramı, varlık felsefesinin de merkezinde bulunmaktadır. Bütün bir varlık üzerine geliştirdiği söylemi töz kavramından hareketle dile getirmektedir. Aristoteles'in töz kavramı kendisinden sonraki felsefeyi ve özellikle Arap-İslâm felsefesini ve bu felsefe üzerinden XII. – XIII. yy. Hıristiyan Ortaçağ Felsefesi'ni (özellikle de Thomas Aquinas'ı) etkilemiştir. Ama bu etkilenme, Plotinos aracılığı ile değişik bir biçim alan Ortaçağ Felsefesi üzerinde bambaşka bir biçimde görülmüştür.

Aristoteles'in töz kavramı ortaçağda teolojinin gölgesi ve etkisi altında kalarak kendi anlamını yitirmiş ve başka bir anlam kazanmıştır.

Aristoteles'in varlık felsefesini değişik başlıklar altında incelemek daha uygun düşeceğinden altı başlık altında incelemeyi uygun gördüm. Bunun yapmamdaki amaç hem Aristoteles'in dizgesini takip etmek hem de konuyu daha iyi irdeleyebilmektir.

Aristoteles'in Metafiziği Üzerine

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin dördüncü kitap birinci bölümünde metafiziği "varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bir bilim" olarak niteliyor. Bunu belirtikten sonra metafizik ile diğer bilimler arasında bir ayrım yapan Aristoteles, her bilimin kendisine göre bir konusu olduğunu söylüyor. Örneğin, matematiğin konusu sayılardır. Ama hiçbir bilim "varolmak bakımından varlığı" ele almaz. Bunu sadece metafizik yapar. (Yalnız şu ayrımı iyi yapmak gerekir: Varlık olmak bakımından varlık her şeyde ortak olan varlık olarak tasarlandığında bütün varlıklar aynı bilimin konusu oluyor gibi görünürler. Bu taktirde bütün bilimler tek bir bilim olacaktır. Aristoteles'e göre"varlık olmak bakımından varlık" tümel değildir. Ortak bir addır, ama bir özü ifade etmez ve o bir cins değildir.)

"Sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilimin alanına ait değildir, bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler. O hâlde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilime ait olacağı açıktır. Ancak bilimin birincil konusu daima birincil olan, bütün diğer şeylerin kendisine bağlı oldukları ve adlarını kendisinden aldıkları şeydir. Şimdi eğer bu şey tözse, filozofun tözlerin ilke ve nedenlerini kavraması gerekmektedir.

Nasıl ki, her varlık cinsi ile ilgili tek bir algı varsa aynı şekilde onun için tek bir bilim vardır." (1)

İmdi, Aristoteles'e göre, kaç türlü töz varsa felsefenin de o kadar kısmı vardır. Bu da felsefenin bölünmesini ve bir ilk felsefenin olmasını gerekli kılar. *Metafizik*'in XI. Kitabının dördüncü bölümünde 'İlk Felsefe'yi fizik ve matematiğin üzerine koyan Aristoteles, ilk felsefenin "varlık olmak bakımından varlığı" incelediğini tekrar belirtir. Oysa matematik ve fizik ilinekleri inceler. Matematik, sayıları ve şekilleri incelerken; fizik, nesneleri hareketli olmaları bakımından inceler. Bütün bunların sonucunda 'ilk felsefe' aynı zamanda fizik ve matematiğin ilkelerini inceler. Ardından şunu da belirtmek gerekir ki,

bağımsız ve hareketsiz bir töz varsa bunu da 'ilk felsefe' inceler. "Doğa felsefesi felsefenin bir türüdür; ancak o ilk felsefe değildir." (2)

Metafizik'in VI. kitabında Aristoteles tarafından bilimlerin bir sınıflaması yapılır. Buna göre Episteme en üstte yer alır ve üçe ayrılır. 'Pratik Bilim', 'Poetik Bilim' ve 'Teorik Bilim'. Teorik bilim de Matematik, Fizik ve Teoloji olmak üzere üçe ayrılır. "İlk felsefenin konusu aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi bütün ilk nedenler, zorunlu olarak ezeli-ebedidirler. Özellikle onlar içinde hareketsiz ve maddeden bağımsız olanlarının böyle olmaları gerekir. Çünkü onlar Tanrısal şeyler içinde duyularımız tarafından algılananların nedenidirler. O hâlde üç teoritik bilimin olması gerekir. Matematik, fizik ve bizim Teoloji diye adlandırdığımız bilim. Çünkü eğer Tanrısal olan herhangi bir yerde varsa, onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda varolacağı açıktır. En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse bağlı olması gerekir." (3)

Aristoteles, bütün bunları söylemesine rağmen, *Metafizik*'in VII. Kitabında "varlığın incelenmesi önce tözün incelenmesidir" demektedir. Bu konuyu tözü incelerken ele alacağız. Ama şunu belirtelim ki, Aristoteles'in incelediği töz, madde ve formdan oluşan bileşik tözdür. Yukarıda sözü edilen Tanrı'nın, düşünenin düşüncesi anlamında anlaşılması gerektiğini kısaca belirtelim ve daha sonra bu konuya döneceğimizi ekleyip, burada sözü bırakalım. Şimdi Aristoteles'in Platoncular ve Sofistler'e karşı varlık görüşünü nasıl savunduğuna bir bakalım. Felsefeci 'boşluk', 'birlik' ve 'benzemezlik' i incelediği gibi, bunların zıtlarını da inceler. Ama daha önceki felsefecilerin yaptığı hata tözün niteliğini bilmemeleridir. Diyalektikçilik (Platonculuk), Sofistlik ve felsefe arasında ayrım yapan Aristoteles şöyle der: "Felsefe, diyalektikten bunun için gerekli olanın doğası, sofistlikten de felsefî hayata ilişkin amaçlar bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir,oysa felsefe somut olarak onu üretir. Sofistliğe gelince o ancak görünürde felsefedir, sahte felsefedir." (4)

Öz ve Yüklem

Bu konuya bir ayrım yaparak girelim. Her varlığın özü doğası gereği olduğu şeydir. Bir şeyin doğası gereği olduğu her şey de onun özü değildir. Aristoteles'e göre sen olmanla müzisyen olman arasındaki ayrım da böyledir.

Beyaz bir insan bir öz ve nitelikten oluşmaktadır. Ama bu asıl anlamıyla bir öz olmayacaktır. Asıl anlamıyla özü töz ifade eder ancak.

Buradaki öz türemiş bir özdür; yani ikinci dereceden bir özdür. Aristoteles'e göre ancak doğası gereği var olan şeyin, tözün tanımı vardır; bir özneye bir yüklem olarak yüklenen şeyin tanımı yoktur. Beyaz insan gibi birleşik varlıkların ancak ikinci dereceden tanımları olacaktır. Daha sonra bağımsız nitelik ve öznede birleşen bileşenlerin tanımı olduğunu söyleyen Aristoteles, hemen arkasından yine sadece tözün tanımı olabileceğini eklemektedir. Diğer kategorilerin tanımı ekleme bir tanımdır.

Aristoteles'e göre töz, öz olduğuna göre, varlıkların daha işin başında kendi özleri olmalarına engel olan nedir? Sonra yalnızca töz ve öz bir tek şey değillerdir;yukarda söylenenlerden çıkanlara göre onların tanımları da aynı şeydir. Örneğin; Bir Olan'la Bir Olan'ın özünün bir olan bir şey olması ilineksel anlamda bir şey değildir. Ayrıca eğer öz varlıktan farklı bir şey olursa ,sonsuza gitmek gerekir. Çünkü bir yanda a) Bir Olan'ın özü, diğer yanda b) Bir Olan'ın kendisi olacaktır. Yani eğer özü şeyden ayırırsak, bu özün kendisi bir öz olmasını gerektiren bir şey olur..Bu da sonsuza kadar gider.

Aristoteles, *Organon* adlı eserinin birinci cildini oluşturan kategoriler adlı kitabında, kategoriler öğretisini dile getirir. Buna göre kategoriler on tanedir. Temele koyduğu kategori tözdür. Diğer dokuz kategori töze yüklenmişlerdir. Töz burada özne konumundadır. Bir de burada birincil ve ikincil töz ayrımını yapar Aristoteles. Buna göre birey (tikel) birincil dereceden, tür ise ikinci dereceden töz oluyor. Tür de cinse göre daha tözdür. ".....başka. bütün özlerin dayanağını teşkil etmesi, bütün geri kalanların onun hakkında tasdik edilmesi veya onların içinde bulunması yönünden ilk tözlere, bu yüzden, en yetkin özler denilmiştir. Bütün geri kalanlar için ilk öznenin aldığı durum,cins karşısında nev'in (türün- M.B.) aldığı durumdur. Nev'i, gerçekte, cins için bir dayanaktır. Çünkü cinsler nev'iler hakkında tasdik edilirlerse de, buna karşılık nev'iler cinsler hakkında tasdik edilmezler. Bundan, gene bu sebeplerden ötürü, nev'inin cinsten daha öz olduğu sonucu çıkar (5). "Daha sonra şöyle devam eder".... insanın tanımı fert olarak alınan insana yüklenmiştir:hayvanın tanımı da . Bundan çıkan sonuç özün bir konuda bulunan şeylerin sayısında olamayacağıdır" (6). Tümel kavramlar töz değildirler; hiç olmazsa birincil anlamda töz değildirler. Aristoteles *Metafizik*'in VII. kitabında cinsin madde olduğunu söylüyor. Cinsin ayrımla olan ilişkisi, maddenin formla olan ilişkisinin aynıdır. "Dolayısıyla töz kategorisi ikiye ayrıldıktan sonra, eldeki veriler üç öbekte toplanıyor: birincil töz, ikincil töz ve dokuz kategori. Aristoteles'in bunu yapmasının gerekçesi özne- yüklem

ayrımı ve bunlar arasındaki ilişkidir. Genellikle dilde töz özne dokuz kategori de yüklem olarak dile getirilir" (7).

Töz

Aristoteles'in varlık felsefesin özeğinde bulunan ve en önemli yeri oluşturan töz konusunu irdelemeye geldi sıra. Töz konusu oldukça hassas, hassas olduğu kadar yanlış anlaşılmalara uygun bir konumu teşkil eder Aristoteles'in varlık anlayışında. Aristoteles *Metafizik*'in VII. kitabının ana başlığını "varlığın incelenmesi önce tözün incelenmesidir" diye adlandırır. Çünkü varlığın ilk kategorisi ve dayanak durumunda olan tözdür. Varlık bir anlamda tözü, bir başka anlamda ise bir niteliği veya buna benzer bir yüklemi ifade eder. Asıl anlamında ise "bir şeyi o şey yapan şeyi", yani tözü ifade ettiği açıktır. Bir şeyin ne olduğunu sorarız; niteliği belirten nasıl sorusunu veya herhangi başka bir soruyu sormayız. Diğer bütün kategoriler töz varolduğu için vardır. Bu nedenle asıl anlamda varlık tözdür. Böylece Aristoteles diğer kategorilerin değil, tözün bağımsız olarak varolabileceğini belirtir. *Metafizik*'in IV.kitabında tözün iki anlamını belirliyor:

Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yük lemi hâline getirilemeyendir.

Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan bir şey olarak(maddeden)ayrılabilen şeydir,yani her varlığın şekli veya formudur.

Tözü daha ayrıntılı incelemeden önce sırasıyla nicelik,nitelik ve ilineğe kısaca değinelim.

Nicelik, doğası gereği bir ve bireysel olan ,iki veya daha fazla öğeye bölünen şeydir. Çokluk,büyüklük gibi.

Niteliğin ise iki anlamı görünmektedir:

1- Asıl anlamında tözün ayrımıdır ve sayılardaki nitelik bunun değişik biçimidir.

2- Ayrıca nitelik hareketli olmaları bakımından belirle nimlerini hareketlerinin ayrımlarını içine alır.

İlinek, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak onaylanan ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir. Bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir. Bir müzisyen beyaz olabilir, ama bu ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan bir şeydir. İlineğin meydana gelmesi kendi doğasından ötürü değil, başka bir şeyden ötürüdür.

Şimdi tözü incelemeye tekrar dönebiliriz. Aristoteles , *Kategoriler* ve *Metafizik* kitaplarında tözü ayrıntılı olarak inceler. Daha önce öz ve yüklem konusunu incelerken gördük ki birincil töz ve ikincil töz ayrımı yapılmaktadır (*Kategorilerde*). Aristoteles *Metafizik* kitabında tözü daha ayrıntılı olarak inceler; ve üç çeşit töz belirler. Dayanak olarak madde, madde ve formdan oluşan somut bileşik töz, maddeden bağımsız olan form. "... Maddeden ziyade form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir. Bileşik töz, yani madde ile formun birleşmesinden meydana gelen tözü bir yana bırakabiliriz;çünkü o, sonra gelir ve onun doğasını bilmekteyiz. Bizim üçüncü bir tözü incelenemez gerekir; çünkü en fazla güçlük gösteren odur" (8).

Yukarıda anlatılanlardan şu çıkar ki, madde, madde ve form, form olmak üzere üç türlü töz vardır. Biz maddeyi yalnız başına bile meyiz; çünkü yalnız başına madde hiçbir şey ifade etmez. Ama bir anlamda da ona töz deriz. Madde ve form ise bizim esas konumuzdur. Ama biz bu konuda da bir şeyler söyleyebiliriz. Fakat yalnız başına formu incelerken zorlanırız. Çünkü ifade etmekte zorlanırız. "..... örneğin şu maddeler, niçin bir evdir? Çünkü evin özü onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O hâlde niçinin araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu formdur ve töz olan budur." (9) Burada da açıkça görülmektedir ki yalnız başına form hiçbir şey ifade etmez. Madde ve form birlikte bir şey ifade eder. İncelemeye konu olan töz madde ve formun birlikteliğiyle oluşan formdur. Maddenin buluğu, yani maddenin belirlemesiyle formun oluşması, sonucu töz oluşur. "..Tözün temel doğası özdek ve form kavramıyla açıklanır. Bu her iki kavramla, kendi başlarına birer soyutlamadır. Bunlar ancak birlik içinde, birleşmiş olarak varolabilirler. Bu birlikse bir tikel yani tözden başka bir şey değildir. Dolayısıyla herhangi bir töz form kazanmış bir özdek parçasıdır. Aynı nedenle form, tikellerden bağımsız olarak varo lamaz. Özdekten ayrı fakat somut anlamdaki form,ancak tanrı (ve anlık) olarak varolabilir (düşüncenin düşüncesi olarak- M.B.). Form, nesnenin tümel yönüyken özdek de onun tikel yönü, tikellik ilkesidir. Form, özdeğin nesneyi belirleyen dış sınırı, yani biçim olduğu gibi, nesnenin tüm nitelik ve işlevlerini de içerir. Dolayısıyla tözün biçimi olmak ötesinde, onun tüm tümelliklerini de kapsar." (10)

Madde ve Form

"Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan ne belli bir niteliği ne de varlığı belirleyen değer kategorilerinden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum: çünkü bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır(zira tözün dışında kalan bütün kategoriler, tözün yüklemleridir:· tözün kendisi de maddenin yüklemidir)" (11). Aristoteles maddenin durumunu belirledikten sonra formun –maddeye göre-durumuna açıklık getirmeye çalışır. Gerçekte form hiçbir zaman bir töz, belirli bir şey değildir. O, ancak madde ile birliğinde vardır. Forma giren ve belirli bir şey olan madde, genel olarak var olan maddeden farklıdır. İnsan türü ile birey arasındaki ilişki budur. Tür olarak insan bir şey ifade etmez. Ama Sokrates'i Sokrates yapan, diğer kişilerden ayıran özelliği maddesinin belirlenmesi sonucunda girdiği formudur. "...meydana gelen bütün filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form bölünmez)şeydir" (12)

Burada bireyi tümelden ayıran şey maddedir. Bireysel farklılığı sağlayan, bireyin belirlenen maddesi, yani bu et, bu kemiktir.Sokrates'i Kallias'tan ayıran şey Sokrates'in bu eti, bu kemiğidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, maddenin belirlenmesi sonucunda form oluşmaktadır. Burada belirlenen madde bir anlamda formdur (ama madde potansiyel olarak formdur). Dolayısıyla Sokrates'i diğer bireylerden ayıran özellik formdan kaynaklanmaktadır.

Aristoteles'e göre,madde doğası gereği bölünemezdir. Çünkü madde kendi başına belirsizdir. Madde ya duyusal ya da akısaldır. Duyusal madde değişmeye elverişli maddedir. Akılsal madde ise duyusal varlık olarak ele alınmaları bakımından duyusal varlıklarda,örneğin matematiksel varlıklarda varolan maddedir.

Aristoteles *Metafizik*'in VII. kitabının XVII. bölümünde tözün maddenin belirlenmesi sonucu oluşan form olduğunu belirttikten sonra "form, varlığı işlevini yerine getirmeye yetenekli kılan şeydir" demektedir. Çünkü buradan da anlaşılacağı üzere form-maddenin belirlediği bu'lanmış form –olmadan varlığı bilmemiz oldukça zordur.

Madde potansiyel olarak bir forma girme yeteneğine sahiptir. Ama bu forma girme nasıl olur? Bu da elbette ki bir neden ile olur. Bundan hareketle Aristoteles *Metafizik*'in V.kitabında dört neden belirlemektedir. Bunlar:

1-Maddesel neden 2- Formel neden 3- Hareket ettirici neden 4- Ereksel neden

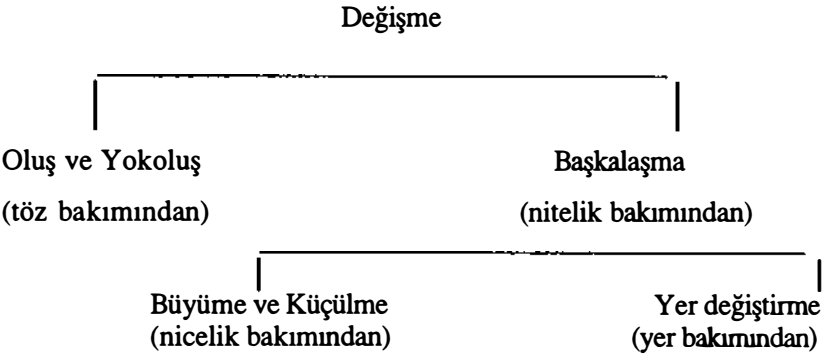
Bunlardan ayrı olarak belirtmek gerekmektedir ki, töz bir ana kaynak ve bir nedendir. Çünkü bir şeyi o şey yapan tözdür. Ross'un da dediği gibi o 'niçin' sorusunun cevabıdır. Örneğin "gök niçin gürler? , bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedirler?". Bütün bu durumlarda bir nedeni aramaktayız. Bu neden, soyut bir biçimde söz etmek gerekirse, bir özdür. Ancak bazı durumlarda, örneğin bir ev (veya genel olarak yapılmış şeyler) söz konusu olduğunda nesnenin tabi olduğu erektir. Başka bazı durumlarda (örneğin gök gürlemesinde) .o,hareket ettirici nedendir. Sorumuz her zaman şudur: "Maddeyi özel, belli bir şey kılan nedir?". Cevabı ise şudur: "Bu özel şeyin özünün varlığı!". Bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir, ne de bu öğelerden meydana gelen bir şeydir. O, bazı öğeleri bir et, diğerlerini bir hece kılan şeydir. Son olarak belirlenmiş-bu'lanmış (yakın) maddeyle formun bir ve aynı şey olduğunu, yalnız birincinin potansiyel olarak diğerinin edimsel olarak aynı şey olduğunu belirtmekte fayda var.

Oluş ve Bozuluş Üzerine

"Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle olur. Bu 'bir şey'den de her kategori (yani töz,nitelik,nicelik ve yer değiştirme kategorisi) bakımından olmayı kastediyorum." Bunları, Aristoteles *Metafizik*'in VII.kitabının yedinci bölümünün başında söylemektedir. Daha sonra sırasıyla, 1- doğal meydana gelişleri 2- sanatın ürünü olan meydana getirmeleri ve 3- rastlantı sonucu meydana gelmeleri incelemeye geçer.

Genel olarak varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey doğadır; meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır. Bunlardan başka yapmalar ve gerçekleştirmeler vardır. Bunlar da sanattan, bir güçten veya düşünceden çıkarlar. Sanatın ürünleri, formları sanatkarın zihninde olan şeylerdir. Form burada her şeyin özü ve birinci dereceden tözü oluyor.

Oluş ve Yokoluş adlı kitabında Aristoteles değişmeyi ayrıntılı bir şekilde inceliyor. Bundan hareketle değişmeyi şöyle şemalaştırabiliriz:



Aristoteles'e göre potansiyel olarak karşıtlar mümkün dür, ama edimsel olarak mümkün değildir. Ayrıca nitel değişme ile nicel değişme birbirinden farklı şeyleri ifade eder.

Aristoteles gerçek anlamda bir değişmenin ancak tözsel bir değişim olabileceğini belirtmektedir. Buradan hareketle Aristoteles mutlak oluş ve yokoluşun olduğunu söylüyor. Bu oluş ve yokoluş, birleşmeden dolayı değil, bu şeyin bütünü başka bir şeye dönüştüğünde vardır.

"Değişmenin konusu içinden, gerçekte,maddeye ve biçime göre olan şeyi ayırt etmek gerekir. Ne zaman değişim bu oluşturucu faktörlerde olur, bu oluş bozuluş olacaktır. Fakat ne zaman bu niteliklerinde ve ilinekte olur, bu bir başkalaşma olacaktır" (14). Devamla "...niceliğin düzeni içinde, karşıttan karşıta değişme artma ve azalmadır,yere göre ötelenmedir, özelliğe ve niteliğe göre başkalaşmadır; fakat bir özellik ve genel anlamda kullanılmış bir ilinek olan bu sınırdan başka bir şey ortada kalmazsa ya oluş veya bozuluştur" (15), diye belirtmektedir.

Etki ve edilgi birbirine karşıt kavramlardır. Biri karşıtına dönüştüğünde bir oluşu içerir. Aristoteles'e göre, madde ve formdan oluşan bileşik töz, oluş ve yokoluşa tabidir.

Platon'un evrensel kabı ile Aristoteles'in salt maddesi arasında bir ilişki kurulabilir. Sanırız bunu Aristoteles'in ifadesinden daha kolay anlayabiliriz. " Özellikle ve temel anlamda özne,oluşun ve bozuluşun kabı, maddedir. Fakat bir anlamda, diğer değişim türlerinin öznesidir de, çünkü bu öznelerin hepsi, kimi karşıtların kaplarıdır" (16)

Potansiyellik ve Aktüellik

Aristoteles özellikle *Metafizik*'in IX.kitabında potansiyellik ve aktüellik konularını irdeliyor ve bu konuların neye ilişkin olduğunu araştırıyor.

Gizil güç,varlığını koruyacak belli bir doğa veya belirsiz bir doğa değildir. O henüz gelecek nitelik olmayan,saf ve basit o an olduğu şey de olmayan bir şeydir.

Potansiyel ve aktüel,olanak ve gerçeklik ayrımı,Aristoteles için sadece psikolojik veya mantıksal bir ayrım değildir. O, varlığın kendisinde bulunan ontolojik bir bölünmeye tekabül ettiğini söyler. Olanaklı olan sadece düşünülebilir olan değildir; o ikinci dereceden bir varlıktır. Olanak iki türlüdür: Etkin ve edilgin olanak. Bunlar olanak olmaklıkları bakımından birdir. Ama biri edime uğrayanda, diğeri ise hareket ettirici de bulunur. Aristoteles, Megaralılar'ın potansiyel olarak varolmaya göstermiş oldukları tepkiyi eleştiriyor ve onların yanıldıklarını söylüyor. Olanak olarak kendisine sahip olduğu söylenen edime geçişi, hiçbir imkansızlık içermeyen şey mümkündür. Burada '*entelekheia* (tam gerçeklik)' kavramı gündeme gelecektir. Varolmayan bir şey potansiyel olarak vardır. Fakat tam gerçeklik olarak varolmadığı için gerçek anlamda var değildir. *Entelekheia*, burada, sabit ve değişmez bir durumu; potansiyel olarak mümkün olan, aktüel olarak gerçek bir şeyi ifade ediyor.

Yanlış ile imkansız farklıdır. Yanlışlık önermelerde, dolayısıyla yargılarda olur. Bir önermede yanlışlık vardır ama imkansızlık söz konusu değildir. Örneğin; Sokrates oturuyor dediğimizde olduğu gibi. Çünkü Sokrates ya oturuyordur ya da oturmuyordur. Ama oturuyor olsa bile oturmamayı kendisinde barındırmadığı söylenemez. Yani oturmama imkanı da vardır. Doğruluk, yanlışlıkta olduğu gibi önermelere ait bir şeydir.

A varolduğunda B'nin de varolduğu zorunlu ise;

A mümkün olduğunda A'nın varolduğu farzedilir.

O hâlde B de vardır.

B imkansız ise A da imkansızdır.

Eğer B'nin varlığı A'nın varlığına bağlı ise,B'nin imkanı da A'nın imkanına bağlı olmak zorundadır ve bunun tersine olarak eğer B'nin imkanı A'nın imkanına bağlı ise, A'nın varlığı zorunlu olarak B'nin varlığını gerektirir. "....yapma gücüne sahip olduğumuz şeyleri ancak onları yapma gücüne sahip olduğumuz tarz da yapabiliriz..." (17)

Potansiyel sadece edimle sonuçlanmaz,o,edim için vardır. "...edim,bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana,uyanık olanın uyu-

yana, görenin gözleri kapalı olana ancak görme duyusuna sahip olana;maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre durumudur. Edim adını bu farklı ilişkilerdeki birinci öğeye verelim,diğer öğe ise potansiyeldir" (18). Edim bazen gizil güç(potansiyel)ile ilgili olarak hareket, bazen bir madde ile ilgili olarak formdur. "Aristoteles burada iki faaliyeti ayırt etmektedir: Asıl anlamda edim denen içkin fiille, yalnızca bir hareket olan geçişli ve meydana getirici edim. İçkin fiil, kendisinden başka bir ereği olmayan, faili mükemmelleştiren ve bu fail dışında bir eseri gerçekleştirmeye yönelmeyen fiildir. Onun nihai ereği, kullanım ve uygulanımın kendisidir. Örneğin, görmek, ereğini mükemmelleşmesini görmede bulur" (19). Aristoteles daha sonra şöyle devam eder: " Ayrıca içkin fiilin, fiil ve formun özdeşliğine engel olmadığını belirtmek uygun olacaktır. Çünkü akıl, akılsala karışır ve mükemmel düşünce(Tanrının düşüncesi)düşüncenin düşüncesidir" (20). "....bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil varlık tarafından çıkar. Böylece insanı bilfiil hâle getiren insan, müzisyeni ise müzisyendir: Daima bir hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici daha önceden bilfiildir" (21).

Aristoteles *Metafizik*'in IX.kitabının X.bölümünde şöyle bir sonuca ulaşıyor: Düşünsel (noolojik) doğruluğu belirleyen varlıksal (ontolojik) doğruluktur. " Doğru biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş olursun" (22).

Aristoteles'te Zaman, Hareket ve Evren ile İlgili Bazı Bilgiler

Burada Aristoteles'in zaman ve hareket konusundaki görüşleriyle buna bağlı olarak, evren görüşüne kısaca değinilecektir.

Aristoteles' e göre "zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır. Çünkü biz, daha az ve daha çoğu sayıyla, hareketin daha az ve daha çoğunu da zamanla biliriz. Fakat zaman, kendisiyle saydığımız şey (yani saf sayı) anlamında sayı değildir, sayılan şey anlamında sayıdır; yani o hareketin sayılan cephesidir" (23). Hiçbir şey sonsuz bir hareketi sonsuz bir zaman içerisinde yapamaz. Aristoteles, dairesel hareketin dışında sonsuz ve tekil değişmeyi ve hareketi kabul etmemektedir. Buna bağlı olarak "ay-altı" ve "ay-üstü" alemi diye evreni ikiye bölümlemektedir. Bu bölümleme, hareket, oluş ve yokoluş bağlamında bir bölümlemedir. Ay-üstü aleminde hareket daireseldir.

Aristoteles'te evren dünya merkezlidir. Buradan hareketle evreni iç içe geçmiş kürelerden oluşmuş bir halkalar bütünü olarak görür. Bu kürelerin en dışta olanı (yani en dıştaki küre), sonsuz harekete sahiptir. Bunu da hareket ettirecek, kendisi sonsuz bir varlığa sahip olan, bir hareket ettirici gerekmektedir. Bu da Aristoteles'e göre Tanrıdır. Ama bu Tanrı "düşüncenin düşüncesi" olarak Aristoteles'in nitelendirdiği Tanrıdır.

Dipnotlar:

(1) *Metafizik* Cilt I. s.136
(2) A.g.y. s. 204
(3) A.g.y. s. 302
(4) A.g.y. s. 201
(5) *Organon I . Kategoryalar* s.9
(6) A.g.y. s. 11
(7) *Demokritos/Aristotales İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* s. 213
(9) *Metafizik* Cilt I. s. 318-319
(10) A.g.y. s. 38
(10)*Demokritos/Aristotales İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* s.127
(11) A.g.y s.318
(12) A.g.y s.344
(13)A.g.y s. 63
(14) *Oluş ve Bozuluş Üzerine* s. 27
(15) A.g.y s. 49
(16) A.g.y s. 49
(17) *Metafizik* Cilt II. s. 33
(18))A.g.y s. 36-37
(19))A.g.y s. 38 İlgili Dipnot
(20))A.g.y s. 38 İlgili Dipnot
(21) A.g.y s. 43
(22) A.g.y s. 53
(23) Aristoteles s. 110

Kaynaklar

Metafizik Cilt I . Aristoteles, çev: Ahmet Arslan. E.Ü Edebiyat Fak. Yay. 1985.
Metafizik Cilt II Aristoteles, çev : Ahmet Arslan . E.Ü Edebiyat Fak. Yay. 1993
Oluş ve Bozuluş Üzerine Aristoteles, çev: Celal Gürbüz Ara Yay. 1990
Organan I Kategoryalar Aristoteles, çev. H. Ragıp Atademir. M.E.B. Yay. 1995.
Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri Arda Denkel Kalamış Yay. 1986.
Aristoteles W.D. Ross çev: Ahmet Arslan E.Ü Edebiyat Fak. Yay. 1994.

Uygunluk Olarak Doğruluk Anlayışı

Neziha DALGIÇ

1. Giriş

Bu çalışmanın amacı, uygunluk olarak doğruluk anlayışının içinde bulunduğu durumu ve sıkıntılarını, bu sıkıntılarla ortaya çıkan diğer doğruluk kuramlarını ve onların yetersiz kaldığı noktaları eleştirel bir gözle göstermeye çalışmak, ayrıca uygunluk olarak doğruluk anlayışını, Tarski'nin T-şeması yardımıyla yeniden gözden geçirerek, bu doğruluk anlayışını formüle etmek ve bu formüle edilmiş doğruluk görüşünde bulunan sıkıntıları ve bu sıkıntıların nereden kaynaklandığını, bunların çözümlerini vermeye çalışmaktır. En son bölümde de günümüz felsefecilerinin neler yapması gerektiği ortaya koyulacaktır.

2. Uygunluk Olarak Doğruluk Anlayışı ve Sınırları

Bir savın doğruluğu hakkındaki yerleşmiş bu geleneğe göre, (klâsik doğruluk anlayışı ya da uygunluk olarak doğruluk anlayışı) dünyanın özellikleri ile doğru savlar ya da ifadeler arasında bir uygunluğun, benzerliğin olması gereklidir. Bu anlayışa göre doğru savlar ya da ifadeler, dış dünyadaki nesneleriyle uygun iken, yanlış önermeler ya da ifadeler dış dünyadaki nesneleriyle uygun değildir. Bu anlayışı örnekler ile ifade etmeye çalışırsak şu şekilde formüle edilebilir: Ankara Antalya'nın kuzeyindedir ifadesi doğrudur. Çünkü böyle bir ifade Ankara Antalya'nın kuzeyinde olduğu *gerçeğine* de uygundur. Ancak Ankara Sinop'un kuzeyindedir ifadesi yanlıştır. Çünkü bu ifade Ankara Sinop'un güneyindedir *gerçeğiyle* uygunluk göstermemektedir. Örneklerle de açık hâle getirildiği gibi uygunluk olarak doğruluk anlayışı, Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabında ifade edildiği gibi *"varlığın varolmadığını veya varolmayanın varolduğunu söylemek yanlıştır. Varlığın varolduğunu, varolmayanın varolmadığın söylemek doğrudur"*[1] anlayışını savunur. Örneklerimizi Aristoteles'in

[1] Aristoteles, *Metafizik*, 1011b, 26-29

doğru ya da yanlış olarak tarif ettiğine göre açıklamaya çalışırsak şu şekilde daha belirgin hâle gelir: "Ankara Antalya'nın kuzeyindedir" ifadesi Aristoteles'e göre de doğrudur. Çünkü bu ifade varlığın varolduğu şeyden (Ankara'nın Antalya'nın kuzeyinde olmasından) bahseder. "Ankara Sinop'un kuzeyindedir" ifadesi yanlıştır, çünkü bu ifade varlığın varolmadığı bir şeyden (Ankara'nın Sinop'un kuzeyinde olmasından)bahseder.

Bütün bu açıklamalara rağmen, uygunluk olarak doğruluk anlayışının bir takım problemleri vardır.

İlk sıkıntı;bir önermenin ya da bir savın, dış dünya ile olan uygunluğun, benzerliğin tam olarak nasıl açıklanacağının ya da bu uygunluğu açıklayacak bir ölçütün bulunmamasıdır.

Bu sıkıntıları gidermek amacıyla uygunluk olarak doğruluk anlayışı, bir ölçüt olarak betimlemeyi ifade eder. Buna göre doğru önermeler doğru bir şekilde doğruluğun nasıl oldu ğunu betimlerler. Bu bakış açısıyla birlikte en azından nesnenin konumu gibi bazı sorunların giderildiğini görmek mümkündür. Örneğin; "Masa pencerenin yanındadır" ifadesi, adların kullanımı, dilbilgisel bağların kullanımı ve masanın uzamsal olarak pencerenin yanında olması gibi fiziksel durumlar vasıtasıyla betimlenebilir. Ancak yine de bu açıklamalara rağmen, uygunluk olarak doğruluk anlayışı bazı sıkıntıları bünyesinde bulundurur.

Diğer sıkıntılara geçmeden önce, bu açıklanan ilk probleme (yani düşüncenin gerçeklikle benzer olduğu görüşünün, gerçeklikle düşünce arasında ne kadar, hangi ölçüde benzerliğin uygunluğun belli olmadığı eleştirisine) şu şekilde cevap verilebilir: Uygunluk olarak doğruluk anlayışına göre düşünce eylemiyle, düşünce içeriği birbirinden farklı şeylerdir ve doğruluk düşünce eylemiyle değil de düşünce içeriğiyle benzer ya da uygundur. Ancak böyle bir durumda bu doğruluk anlayışını eleştirenlerin söylediği gibi, bu uygunluğun ya da benzerliğin ne derece olması gerektiği konusunda bir belirsizlik vardır. Fakat klâsik doğruluk kuramı, bu belirsizlikten, düşünce işlevinin kendisiyle, düşüncenin içeriğini birbirinden ayırdığı için rahatlıkla kurtulabilir. Çünkü bu uygunluğun ya da benzerliğin ölçütünü, düşünce içeriği değil de, düşünce işlevinin kendisi belirleyecektir.

İkinci problem ise;betimleme bağlantısının düşüncesinin bir çok durumlarda eksik olmasıdır. Bu noktada bu sıkıntının gerçekte objesi olmayan savlardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin "Yoksullara yardım etmelisin" gibi bir ödev buyruğunun nesnesi yoktur. Sonuç olarak bu gibi nesnesi olmayan ifadeler ne doğrulanabilir

ne de yanlışlanabilir. Nesneye sahip olmayan ifadeler genellikle bir talebi ya da pratik gerekliliği açıklayan önermelerdir yani davranış kalıplarını ya da kuralları belirten önermelerdir.

Bu önermeleri ele alırsak; bunlar durumun ne olduğundan çok, ne olması gerektiğini belirten önermelerdir. Bunlar, normatif önermeler olarak adlandırılabilir. Örneğin "Hayatı tehlikeli bir durumda olan birisine yardım etmelisin"gibi bir önerme doğru bir önerme olarak görünmektedir. Buradaki problem; bu önermenin, gerçekliği ne kadar betimlediğini ya da bu önermenin gerçekliğe ne kadar uygun olduğunu görmek zordur.

Aynı şekilde bazı ahlâk kuralları vardır ki, yine buradaki gibi doğruluğunu betimleme gibi bir olanağımız, betimleme düşüncesiyle çözülememektedir.

Yine gerçeklere dayanmayan bazı durumlar hakkındaki önermeleri ele aldığımızda sorun aynıdır. Örneğin; "Eğer zengin olsaydınız, her istediğinizi satın alabilirdiniz" gibi gerçeklere dayanmayan önermeler kendi içinde doğru gibi görünmektedir. Ancak onlar için uygun olan bir gerçeklik belirlemek zordur.

Günlük yaşamda, bu şekilde ifade edilen kurallar ya da gerçeklere dayanmayan, fakat kendi içlerinde doğru gibi görünen bu önermeler bilginin nesnesi değildirler. Bunlar sadece kanı nesneleridir. Kanılar, bilgi nesnesine sahip olmadıkları sürece onların değerlendirilmeleri mümkün değildir sonucu çıkar. Bunu belirleyebilmek için inanma eylemi ile inanılan şey arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Kişi bu ayrımı yapmaksızın, kanılarından bahsettiğinde bu aktivitelerin sonucunda, herhangi bir araştırma yapılmaksızın, onları doğru olarak *farz ettiğini* görürüz. Dolayısıyla kanının epistemolojik olmadığı, ancak belki de psikolojik olduğu görülür. İnanılan şeyler önerme hâline geldiğinde inanma eylemi inanan kişinin sınırlarını aşar ve önermenin bir nesneye sahip olup olmamasının önemini düşünmeyerek, bunların doğru olduğuna yani onların nesnesine uygun olduğuna inanır.[2] Çünkü bir kanı bizde kendini kanıtlama ya da tartışılmaz izlenimini veriyorsa, onu doğru olarak kabul etme eğilimindeyiz.

Uygunluk olarak doğruluk anlayışına yöneltilen diğer bir eleştiri ise oluşturduğu doğruluk tanımının içerikten yoksunluğudur. Bu doğruluk kuramına karşı çıkanlar, bu uyuşmanın neden olduğu

---

[2] Moser, P. K., Mulder, D.H., Trout, J. D., *The Theory of Knowledge, A Thematic Introduction*, Oxford University Press, 1998.

sorusunu sorduklarında, uygunluk olarak doğruluk anlayışı yeterli bir cevap veremediği için, bu yapılan tanımın içerikten yoksun olduğunu söylemişlerdir.

Şimdiye kadar ki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere bizler bilme eylemiyle bilginin nesnesi arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Zira bunu başarabilmek için ilk etapta algılama, düşünme, nedenlerini düşünme, açıklama, yorumlama, değerlendirme, vb.. gibi çeşitli bilme eylemlerinin ve bunların farklı türlerinin ayrıntılı, inceden inceye bir analizi yapılmalıdır. Ancak böyle bir analiz yapılmazsa, sağlıklı bir bilgi elde etmek mümkün olamaz.

3. Diğer Doğruluk Kuramları ve Ortaya Çıkış Nedenleri

Uygunluk olarak doğruluk anlayışına karşılık olarak değişik doğruluk kuramlarının oluşmasında özellikle Septiklerin bu görüşe yönelttiği eleştiriler ve ayrıca uygunluk olarak doğruluk kuramının içerikten yoksunluğundan kaynaklanan sıkıntılar önemli oranda rol oynar.

İlk olarak Septiklerin uygunluk olarak doğruluk anlayışına yönelttiği eleştiriyi ve bu eleştirinin yetersizliğini göstermeye çalışalım. Septikler uygunluk olarak doğruluk anlayışının savunduğu doğruluk düşüncesiyle gerçeklik arasındaki bir uygunluk, benzerlik olduğu görüşünü, şu şekilde eleştirirler. Onlara göre düşüncenin gerçeklikle uygun olup olmadığını bilebilmek için ilk olarak düşüncenin ve daha sonra da gerçekliğin ne olduklarının bilmesi gereklidir. Bunun bilinmesi için de bir takım ölçütlerin olması gereklidir. Ancak bu ölçütün gerçekliği çarpıtmadan, doğrudan doğruya gerçekliği ilettiğini nereden bilebiliriz sorusunu sorabiliriz. Bu durumda da o ölçütün gerçekliği doğrudan doğruya, çarpıtmaksızın verdiğini kanıtlamak için başka ölçütlere gereksinim duyulacak ve bu ölçütlerin gerçekliği yansıtıp yansıtmadığını saptamak için sonsuz sayıda ölçütlere ihtiyaç duyulacaktır. Görüldüğü üzere böyle bir durum ise döngüseldir. Kısacası Septiklere göre o hâlde, uygunluk olarak doğruluk anlayışının savunduğu doğruluk anlayışına götürecek herhangi bir ölçüt mümkün olmadığı için haklılandırılmış bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Uygunluk olarak doğruluk anlayışına karşılık çeşitli doğruluk kuramlarının oluşmasındaki diğer bir etmen ise, uygunluk olarak doğruluk anlayışının yaptığı doğruluk tanımının içerikten yoksun olmasıdır. Çünkü uygunluk olarak doğruluk anlayışına göre, düşünce ile gerçeklik arasında bir uyuşma vardır. Ancak bu kuramı eleştirenler,

bu uyuşmanın neden olduğunu sorduklarında, uygunluk olarak doğruluk anlayışı buna yeterli cevap verememiş ve sonuçta uygunluk olarak doğruluk anlayışının içerikten yoksun olduğu görüşüne vararak, bu soruya alternatif teoriler oluşturulmaya başlanmıştır.

Ayrıca Septiklerin bu son çözümlemedeki ölçüt sorunuyla ilgili olarak da bu çeşit doğruluk kuramlarını savunanlar, artık kendisinin doğru olup olmadığının araştırılmasına gerek olmayan son bir ölçüt çabası içine girmişler ve sonuçta da çeşitli doğruluk görüşleri oluşmuştur.

Bu noktaya kadar uygunluk olarak doğruluk anlayışına alternatif çeşitli kuramların ortaya çıkış nedenleri ele alındı. Şimdi ise bu alternatif kuramlar ele alınacaktır.

1) Kendini Kanıtlama Teorisi: Bir sav ancak ve ancak kendisini bana kanıtlayabiliyorsa doğrudur.

2) Açık ve Seçik Algılama Teorisi:Bir sav ancak ve ancak onu açık ve seçik bir şekilde algılayabiliyorsam doğrudur.

3) Tutarlılık Teorisi:Bir sav ancak ve ancak öteki savlarımla tutarlıysa doğrudur.

4) Pragmatist Teori:Bir sav ancak ve ancak yararlı ise doğrudur.

5) Doğrulanabilirlik Teorisi:Bir sav ancak ve ancak deneyimlerimle doğrulanabiliyorsa doğrudur.

6) Konsensus Teorisi: Bir sav ancak ve ancak bir grup, o görüşle aynı görüşte ise doğrudur.[3]

Ancak bu teorilerin ne savunduğu tam olarak belli değildir.

4. Tarski'nin T - Şeması

Şimdiye kadar uygunluk olarak doğruluk anlayışına karşı oluşturulan çeşitli alternatif teorilerden bahsettik ve genelde bunların doğruluğun gerçeklere dayalı olup olmadığı ya da diğer ifadelerle tutarlı olup olmadığına bağlı olarak açıklandığını görmekteyiz.

Günümüzde Tarski'nin T-şemasından oldukça fazla bahsedilmektedir. Bu kuramdan bu kadar çok bahsedilmesinin nedeni ise, Tarski'nin konu dili ile üst-dil arasında bir ayrım yapmasından kaynaklanır. Tarski doğruluk kuramını ilk olarak içindeki çelişkilerden ve tartışmalardan hareket ederek ele alır. Tarski'nin bu konudaki asıl amacı, içeriksel

---

[3] Musgrave, A., *Common Sense, Science –and Scepticism, A historical introduction to the theory of knowledge*, Cambridge, 1995

olarak yeterli, biçimsel olarak ise doğru bir tanım ortaya koyabilmektir ve bu amacı gerçekleştirmek amacıyla da Aristoteles'in ifade ettiği uygunluk olarak doğruluk anlayışından hareket eder. Ona göre doğruluk, bir tümcenin gerçeklikle uyuşmasıdır. Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi bu anlayışın bir takım sıkıntıları vardı. İşte Tarski bu sıkıntıları aşmak amacıyla tanımların tam ve açık olmalarını sağlamaya çalışır. Bunu da ünlü "Kar beyazdır" cümlesiyle yapar. Uygunluk olarak doğruluk anlayışına göre, kar beyaz ise bu cümle doğru, değilse bu cümle yanlıştır. Bu durumda Tarski bu cümleden hareket ederek doğruluk kuramını şu şekilde oluşturur:

(T) Kar beyazdır cümlesi eğer kar beyazsa doğrudur.

Yani; X (Kar beyazdır) doğrudur ancak ve ancak P ise. Burada ifade edilen P belirtilen tanım cümlesini ifade ederken, X onun adı yerine kullanılmıştır. Ancak böyle bir tanımlamanın da sıkıntılara sahip olduğunu görmek mümkündür. Örneğin, bütün dilsel ifadeleri bu türden bir forma dönüştürmek mümkün değildir. Yani bu tanım, eksiktir.

Bu bakımdan Tarski bu sorunu çözmek amacıyla doğal dillere başvurarak, bu dilden mümkün olduğunca az sapma gösteren ve yapısı tam, belirli bir dil oluşturmaya çalışarak bunlardan kaçınmaya çalışır. Bunu gerçekleştirmek için şöyle bir antinomiden yola çıkar.

"Bu sayfada altı çizilmiş önerme doğru değildir."

Bunun yerine 'S' koyulur ve "'S' doğrudur, ancak ve ancak bu sayfada altı çizili cümle doğru değilse" şeklinde formüle edilebilir. Ancak bu sayfada altı çizili cümle 'S' şeklinde sembolleştirildiğine göre, formülleştirme şu şekilde olur. "'S' doğrudur ancak ve ancak S doğru değilse. Ancak bu durumun mantığın ilkelerine göre çelişkili olduğunu görmek mümkündür.

Tarski bu çelişkinin nedenlerini araştırdığında şu çeşit bir belirlenimde bulunmuştur. Bu belirlenimde, mantık yasalarına başvurulduğu için biçimsel olarak onun yanlış olduğuna karar verilmiştir. Ancak böyle bir belirlenim içeriksel olarak doğrudur.

Bu bakımdan Tarski uygun bir doğruluk tanımı belirleme çabasında, anlamsal olarak açık olan tanımlarda ya da ifadelerde bir sorun olmadığını, ancak önemli olanın anlamsal olarak kapalı ifadelerde bir takım sorunların bulunduğunu belirtir. Buna göre kapalı ifadelerden kaçınmak amacıyla da bir ayırımda bulunur. Üst-dil ve konu dili ayrımı. Ona göre konu dili, üzerine konuştuğumuz dil iken üst-dil ise, ilk dil

üzerine konuştuğumuz dildir. Bu bakımdan doğru bir doğruluk tanımının olabilmesi için ona göre üst-dile başvurmak gereklidir. Çünkü üst-dil, konu dilini kapsadığı için ancak ve ancak uygun bir doğruluk belirlenimi sadece üst-dilde olabilir.

Ayrıca uygun bir doğruluk tanımının yapılabilmesi için, kullanılan dilin zengin olması gereklidir. Bu zenginlik aynı zamanda da mantıksal ifadelerin zenginliğine bağlıdır.

5. Uygunluk Olarak Doğruluk Anlayışının Formüle Edilmesi ve Ortaya Çıkan Sıkıntılar

Uygunluk olarak doğruluk anlayışını (klâsik doğruluk anlayışı) ele aldıktan sonra, doğru ve doğruluk sözcüklerinin ne anlama geldiğini belirlemeye çalışalım. Ancak böyle bir belirleme çabasında da bu iki kavram birbirine karıştırılmamalıdır. O hâlde şu durumda karşımızda iki soru var:

1.Doğruluk nedir? Yani *bir şeyin* doğru olması ne anlama gelir?

2.Doğru nedir?

Tabi ki bu iki ayrı soruda dikkat edilmesi gereken nokta, ikinci sorunun ilk sorudan çok daha önemli olduğudur. Zira ilkinin ne olduğunu bilmeden ikinci hakkında bir belirlenimde bulunmak ya mümkün değildir ya da her halükârda yapılan bir belirleme ise yanlış olma eğilimindedir. Bununla ilgili olarak şöyle bir örnek verilebilir: 'Unicorn' sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmeksizin, 'unicorn'un gerçekte varolup varolmadığının araştırılması pek mantıklı değildir.[4] Yani burada ifade edilmek istenen şey doğru sözcüğünün ne anlama geldiği bilinmeksizin, doğruluğun gerçekte varolup varolmadığını araştırmanın mümkün olmadığıdır. Şimdiye kadar (klâsik doğruluk anlayışındaki sıkıntılar nedeniyle ortaya çıkan doğruluk kuramlarında) doğruluk, doğru sözcüğünün ne ifade ettiği bilinmeksizin, sağduyuya dayalı bir biçimde ele alınmaya çalışıldı. Ancak klâsik doğruluk anlayışının yeniden formüle edilmesiyle birlikte doğruluk, doğru sözcüğü ile birlikte ele alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla klâsik doğruluk anlayışının formüle edilmesiyle birlikte doğru bir önerme; bir şeyin hangi durumda olduğunu belirten ifadenin, gerçekte de onun durumunu belirttiği bir önerme hâline gelmiştir. Böylece klâsik doğruluk anlayışındaki birtakım eksikliklerin de kapandığını görmek mümkündür. Daha önce bahsettiğimiz "Zengin olsaydınız her istediğinizi satın alabilirdiniz"

---

[4] A.g.y.

gibi gerçeklere dayanmayan bir ifade de böylece bir çözüme kavuşuyor. Klâsik doğruluk anlayışının yeniden revize edilmesiyle birlikte, gerçeklere dayanmayan bir ifade de doğru hâle gelir. Çünkü bir şeyin hangi durumda olduğunu belirten ifade, onun durumunu belirtir. Spesifik uygunluk düşüncesinden sakınan bu uygunluk belirlenimi Aristoteles'in doğruluk ifadesine yani "bir ifade o durumun olduğu şeyden bahsediyorsa doğrudur" anlayışına çok benzemektedir.

Bu yeniden gözden geçirilmiş doğruluk anlayışını, Tarski'nin "semantik yaklaşımı" ile formüle edersek;

Ancak ve ancak P ise X doğrudur. Burada P ifade edilen bir önermeyi simgelerken, X bu önermenin ismini simgeler.[5] Bu formülün daha açık bir örneği şu şekilde verilebilir:

"Kar beyazdır." ifadesi ancak ve ancak kar beyaz ise doğrudur. Burada simgeleme ile örnek sanki birbirine zıt gibi görünmesine rağmen şu şekilde açıklayabiliriz;

Ancak ve ancak kar beyaz ise (ancak ve ancak P ise) kar beyazdır (X) ifadesi doğrudur.

Bununla ilişkili olarak bir başka örnek şu şekilde verilebilir:

"Su 100 derecede kaynar." ifadesi ancak ve ancak su 100 derecede kaynarsa doğrudur.

ya da

"Ancak ve ancak su 100 derecede kaynarsa, su 100 derecede kaynar." ifadesi doğrudur.

Bu yeni gözden geçirmeyle birlikte, tutarlılık olarak doğruluk anlayışına yöneltilen eleştiriler (özellikle Septiklerin eleştirileri) ve ortaya çıkan doğruluk anlayışlarındaki rölativizm sıkıntısının çözümlendiğini görmek mümkündür.

Kuşkucuların itirazına göre, karın beyaz olduğu düşüncesinin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığı hiçbir zaman bilinemez. Ancak bunu bilmek, karın beyaz olduğunu bilmekle aynı şeydir. Çünkü bir savın gerçeklikle uyuşması demek, varolduğu söylenen şeyin (karın beyaz olması) varolduğunu söylemektir. Yani kuşkucular, bir ifadenin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını bilemeyeceğimizi belirttiklerinde, hiçbir şey bilemeyiz sonucu çıkar. Dolayısıyla böyle bir ifade de kendi içinde çelişkilidir.

---

[5] Moser, P. K., Mulder, D. H., Trout, J. D. *The Theory of Knowledge, A Thematic Introduction*, New York, 1998, s.67

Yine aynı biçimde doğruluğun bu yeniden gözden geçirilmiş biçimini göz önünde bulundurduğumuzda, diğer doğruluk kuramlarında ortaya çıkan rölativizmden uzaklaşmak mümkündür. Diğer doğruluk kuramları, doğruluk konusunda rölativizmi gerektirirler. Ancak böyle bir durum aklın iki ilkesine karşıdır. Bunlar üçüncü şıkkın olanaksızlığı (bir şey ya doğrudur ya da yanlıştır bunun dışında başka bir değer alması mümkün değildir) ve çelişmezlik (bir şey aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olamaz) ilkeleridir.

Ancak yeniden formüle edilmiş bu doğruluk anlayışıyla ilişkili olarak, ortaya attığı formülü, tanımı kullanırken birtakım mantıksal güçlüklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bilgi nesnesi hâline gelmiş şeyler, bilen insanın başarılı ya da başarısız bir şekilde kurduğu bağlantıdır. Yani, bilginin nesnesi bir şeyin bilgisidir, bilgi, bilme eyleminden ontolojik olarak farklıdır. Bilginin nesneleştirilmesi ve nesneleştirme çabasında kurulan bağlantılar birbirinden farklıdır ve bilgiyi nesneleştirme çabasında, bu bağlantıların bilen insan tarafından kurulması, bilginin ne olduğunu anlamayı zorlaştırır. Kısacası, bilme eylemi, bilinmek istenen nesneden bağımsızdır. Bu yüzden bilme eyleminin nesneyle bağlantı kurmasını bilen insanın başardığı ya da başaramadığı bir eylemdir.[6] Buradaki asıl problem, bilen insanın döngüsel olmayan bir anlamda, bir savın dünyayla uygun bir şekilde bağlantılı olup olmadığını yargılama durumunda olmadığıdır. Bu yöntemde (formüle edilmiş doğruluk kuramı) bizler tarafından karşılanamayan bilişsel özelliklere sahip olamayacağımız durumlar olabilir. Bizler bu bağlantıyı göremesek bile, bir sav dünyayla uygun bir ilişki içinde olabilir. Kısacası uygunluk olarak doğruluk, doğruluk bilgimize ya da doğruluğu fark etme yeteneğimize bağlı değildir.[7] Bazı doğrular, bilgimizden bağımsız olabilir. İnsanoğlunun bilgileri sınırlıdır ve insan aklından bağımsız dünyalar da vardır. Dolayısıyla doğruluk, insan bilgisinin sınırlarını aşabilir. Örneğin bizler Mars, Jüpiter vb. gezegenlerin olduğunu bilmekteyiz. Ancak bizlerin adlarını dahi bilmediğimiz birçok gezegen daha vardır. Dolayısıyla insan aklı bu gezegenleri bilse de bilmese de bu gezegenler gerçekte vardır. Do-

---

6 Bkz. Kuçuradi, I., "Bilgi ve Nesnesi", *The Concept of Knowledge*, 1995.

7 Bkz. Moser, P. K., Murder, D. H., Trout, J. D., *The Theory of Knowledge, A Thematic Introduction*, New York, 1998, s.68

layısıyla doğruluk, insan bilgisinin sınırlarını aşar diye biliriz, ta ki bir sonraki araştırmalara kadar.

6. Son Teşhis ve Yapılması Gerekenler

Bilginin nesnesine uygun olup olmadığını, bilme eylemini ve dış dünyadaki nesneleşme durumlarını birbirinden ayıt ederek ele almak gereklidir. Çünkü bilgi adı verilen şey, sadece bilen insanın iddia ettiği sav ile onun dış dünyadaki nesnesi arasındaki bağlantısı değildir. Bilen insandan bağımsız olan gerçekler vardır ve bu gerçekleri bilen insan başarılı bir şekilde kavramayabilir. Kısacası sorun; insanın kendi yeteneklerinin sınırlılığından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken şey; bilginin nesnesi sorununu yeniden ele almaksızın, doğru teşhisler, açıklamalar, değerlendirmeler yapabilmek için gerekli olan araçların elde edilmesi mümkün değildir sonucuna ulaşabilmektir.[8] Bilginin nesnesini tekrar eleştirel bir gözle ve relativizme kapılmaksızın tekrar ele almak gereklidir.

Kaynaklar

K.Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar (Felsefeye Giriş)*,Çeviren:Ahmet Cevizci, Gündoğdu Yayınları, 1989.

Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren:Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 1996.

Denkel, Arda, *Nesne ve Doğası*, Metis Yayınları, 1986.

Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayınları, 1990.

Moser, Paul K., Mulder Dwayne H., Trout, J.D., *The Theory of Knowledge, A Thematic Introduction*, Oxford University Press, 1998.

Mugrave, Alan, *Common Sense Science -and- Scepticizm, A historical introduction to the theory of knowledge*, Cambridge University Press, 1995.

Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, 1995.

Edited by Ioanna Kuçuradi and Robert S.Cohen *The Concept of Knowledge*, The Ankara Seminer, Kluwer Academic Publishers, 1995.

[8] Kuçuradi, I., "Bilgi ve Nesnesi", *The Concept of Knwledge*, 1995

Özne, Eğitim, Hakikat

Ludmilla A. MIKESHINA

Özet: İnsan kültüründe ve toplumda birbirine karıştırılan iki süreç gelişir. Hegel'e göre, ilki her bireyde evrensel bilgi ve deneyimin gelişmesidir, çünkü bireyler tam olarak olmaları gereken şeylerle doğmazlar. İkincisi, birey ve bireyin bilinçliliğinde biricik ve tek formda evrensel bilgi ve deneyimin öznelleştirilmesidir. Felsefe tarihinde bu iki sürecin analiz edilmesi, bilen özne, hakikat, eğitim ve *paideia*nın birbirine bağlı olduğunu gösterir. Başkaları için kaygılanma ve onları yönetme yeteneklerini geliştiren hermeneutik "kendine bakma" ilkesi, bütünlüğünde bu özellikleri içinde bulunduran ve *paideia* özelliğini belirleyen geleneklerden birisini betimler. Bu prensip Sokratesçi, Platoncu, Epikürosçu ve Stoacı gelenek tarafından geliştirildi ve *cogito*'ya doğru giden düşüncesiyle Descartes tarafından gerçekleştirildi. "Kendine bakma" 17.yy'da bilimsel bilgiyi elde etme koşulu olarak düşünüldü; ama daha sonraları egotizm ve bireycilik olarak nitelendirildi ve kendini kavrama ile yer değiştirdi. Foucault, modern hermeneutik yetişme kavramının temeli olarak ilk anlamında "kendine bakma" ilkesinin tekrar gözden geçirilmesi için gereklilikleri kanıtlar. Böylece "yol gösteren" ya da "özel öğretmen" olarak felsefenin rolü, süreci gözden geçirmektir.

Hakikati elde etme girişiminde kendimi nasıl değiştirebilirim?

M. Foucault

Hegel, eğitimi, doğal Varlığa yabancılaşma ve evrensel liğe giden bireyselleşme olarak ele alır, böylece o (Hegel) uygun bir şekilde kişiyi "birey" olarak ve eğitimin öznesi olarak anlar. Burada öznellik evrenselin belirleyicisidir. Özgürlük amaç edinildiğinde, o öznellik ve hukuki boyutta, moral, dinsel ve bilimsel aktivitede "ruh ve öz prensibini"nin temelinde kendisini geliştirmek için kültürde ve tarihte kendisini açıklayabilir. O, kendisini kültürde ve tarihte gelişen "öznelerarası" aktivite olarak, aktif varlıkta, iç aktivitede ve ilerlemede ortaya koyar. Kendi kendine gelişmiş öznellik, en yüksek evrensellik, somut evrensel Varlık, içeriğini bireyselleştirme hâline gelir. Kültür ve toplumda bir araya gelen iki süreç gelişir. Hegel'e göre

ilk süreç evrensel deneyime ve bilgiye sahip olan bireyden çıkar, çünkü kişi, olması gerekli olan bir süreçle birlikte doğmaz. İkincisi, kendinde ve kendi bilincinde biricik ve tek formda evrensel bilgi ve deneyimin öznelleştirilmesidir. Bu iki görüşten eğitime bakmak, eğitimin hermeneutik anlamlarını açıklayan bir görüş(ün ortaya çıkmasına) olanak sağlar.

Eğitimin öznesi, açık ve yüzeysel anlamların ardında bulunan derin anlamları sürekli olarak yorumlayan ve çözümleyen kişidir. Eğitimdeki bu düşünme aktivitesi, bilgi toplamak kadar önemlidir. Öznenin iç ruhsal dünyası, Hegel'in bir yerde belirttiğine göre, kendi karanlığında gizlenen imgeler ve fikirler dünyasıdır. Onlar eğitimde öznenin duyu verilerinin ve duyuyla kavranan şeylerinin dışında bırakılmamalıdır. Kişi,yorumlama aktivitesinde hakikati ve anlamları elde etmek için kendisini değiştirmelidir. Felsefe tarihinde bu değişim problemini ele alan mevcut gelenekler vardır. Bugün, onlar (bu düşünceler) ifade edilmeli ve devam ettirilmelidir.

Bu düşüncenin açık bir şekilde Platon tarafından, mağara benzetmesinde, açıklandığı bilinir. M. Heidegger onun (bu düşüncenin) yeni bir yorumunu verir. Zihinsel eylem (kendine bakma) -duvarın üzerindeki gölgelerden ışık tarafından aydınlatılan şeylere kadar (bütün) gerçek şeyler, ışıktadır ve gölgelerin gerçek olmadığını düşünenlerin bulunduğu mağaranın arkasında bulunur- bu eylem, öznenin, hakikatin ve eğitimin bazı problemlerini gösterir. O algılayan bireyin, genellikle gerçek olduğuna inandığı şeylerden, anlam kattığı, anlayış alanına koyduğu ve yargılamada bulunduğu her çevreden temel olarak bazı aşamaların içinden geçip ötesine çıkması gerektiğine işaret eder. Bu, değişen bir konudur ve açık ve gizlenmemiş (bir konu) olarak düşünülür. O yeniden öğrenmedir ve yeni alanın belirlenmesidir. Platon onu *paideia* olarak adlandırır ve Heidegger ise kişinin özgelişmesine rehber olarak orijinal anlamında, onu *Bildung* olarak çevirir. O, hakikatin ve eğitimin bağlantılı olduğunu kanıtlar. Heidegger'e göre, hakikatin özünü ve bu değişiklik türünü ana hatlarıyla, ilk defa eğitim olanak hâline getirir.

Böylece hakikati kavramak isteyen kişi, hazır hâle getirilmelidir, yani eğitilmelidir. Heidegger eğitimin, hem şekillendirici hem de bağlantıları takip eden olduğunu belirtir. Şimdi eğitim gizlenmemişliğe ya da *aletheia*ya, hakikate özgür bir girişimdir. Bu özgürlük, hakikati ve bilişsel öznenin temel öğesi ve eğitimin öznesi kategorilerini elde etmek için olanaklılık koşulu hâline gelir. Hakikat, ya da gizlenmemişlik, öze giriş alanı, özgürlük alanına ve düşünen kişinin

durumuna bağlıdır. Özgürlüğün her derecesi, yani eğitimin her derecesi, (mağara duvarları üzerindeki gölgelerden ışıktaki dünyaya kadar) gizlenmemişlik alanıyla, kendi hakikat türüyle uygundur. Heidegger, hakikatten insan varlığının bütün Varlıkla mücadelesi olarak da bahseder. Tam kişi, *Dasein*da bulunan hakikati açığa çıkarmaya ihtiyaç duyar. Eğitim ve hakikat özce tek bir şey hâline gelir.

Burada bir problemle karşılaşılır. *Aletheia*nın, hakikatin gizlenmemişlik olarak Varlıktaki yeri nedir ve eğitim bu yer ile nasıl ilişkili olabilir? Heidegger (bu soruya) Platon'da "söylenilen şeyin ifade edilemezliği" olarak bir cevap bulur. Gizlenmemişlik, kendisini varlığın temel özelliği olarak açıklar ve o, hakikatin özüdür. Ama Platoncu gizlenmemişlik, algılama, düşünme ve ifade etmeyi gerektirir gibi görünür ve Heidegger burada bir çelişki ve belirsizlik görür. Çünkü Platon, *idea*, *aletheia* düşüncesinin *idea* tarafından elde edilebileceğini belirtir ve hakikat sadece anlamın bir özelliği hâline gelir. Hakikatin özü değişir, yetersizliğe, algılamanın ve ifade etmenin doğruluğuna dönüşür. Daha sonra o, temel olarak hem anlamanın hem de eğitimin öznesini anlamayı etkiler.

Platon'un diğer diyaloglarına bakarak, aynı problemleri düşündüğü için, *College de France*' daki derslerinde M. Foucault, temel olarak her zaman geçerlilikteki bir yöntem olan kendine bakmaya ve "kendini bilme"nin özel durumuna dikkat çeker. Foucault onların hakikati ve eğitimi anlamın temeli olduğunu düşünür. "Kendine bakma" sadece bir rasyonel aktivite ilkesi hâline gelir. Hakikatin anlaşılması ve kişinin kendisinden bahsetmesi için belirli bir yönteme sahip olması gerektiği düşüncesi Platon'dan çok daha önce Eski Yunanlılar tarafından bilinir. Platon'un *Alkeviddes*ından genel kendine bakma yöntemi çıkarılabilir. Platoncu ve Neoplatoncu gelenek kendine bakmanın kendini kavrama sona erdiğinde gerçekleşeceğini, en yüksek ve kendisini betimlemeden bağımsız olan varlığın, hakikatin elde edilmesini kabul edeceğini ve hakikat düşüncesinin, tanrısal bir prensibi açıkladığını iddia eder. "Kendine bakma" bir kişinin kendi düşüncelerini görebilmesi için dış dünyadan ve diğerlerinden dikkatini kendisine çekmesini gerektirir. Bu, bir çeşit, kişinin Batı kültürü ve ahlak felsefesi tarafından uygun olarak görülen alışkanlıklar düzenlemesini ve kendisini arıtan ve değiştiren bir aktivitedir. Bu, kişinin geçmişini hatırlamasıyla birlikte, kendi bilincini eğitmesine aracılık eden bir "yöntem"dir. "Kendine bakma" kişinin kendi ruhu için kaygılanmasıyla eşdeğerdir, bu (yöntem), diğerleri için nasıl endişe duyulacağını ve onları nasıl eğiteceğini öğrenmeye yardım eder. Foucault, kişinin kültürü hakkındaki Eski

Yunanlıların düşüncelerini geliştirerek, daha sonraki değişikliklere bakar ve Batı felsefesinin kendine bakma ye rine kendi kendini tanımayı tercih ettiğinin altını çizer. Muhakkak bu, bilişsel özneyi ve eğitimin öznesini uygun bir şekilde ele alan Avrupa kültüründeki egemen kültürle ilişkilidir. Çünkü "genel olarak bilinçlilik" değişken, aldatıcı düşüncelere ve gerçek empirik öznenin varsayımlarına izin verir. Fransız filozof, tıpkı Sokrates öncesinde olduğu gibi, Kartezyen geleneğin "kendine bakma"dan kendi kendisini bilmeye kadar geçişi teşvik ettiğini belirttiğinde şüphe götürmez bir şekilde haklıdır.

Bu sözün öneminin tamamiyle Descartes'ın yazılarında kendisini gösterdiğini düşünüyorum. Empirik birey olarak "kişi" bilişsel ilkenin gelişmesinde ve araştırılmasında önemli bir rol oynar. Descartes herkesi kendisiyle karşılaştırarak yargılamada haklı olduğuna ve kendini kav ramadan çok daha verimli bir şeyin olmadığından tamamen emindir. Ama çocukluğumuzda elde edilen düşünceler ve önyargılar, düşüncemizin bü yük bir bölümüne engel olur. Eğer "entelektüel şeyler"le ilgilenirse, (kendi) düşüncemizi ortadan kaldırır. Burada Descartes, görünüşe bakılırsa, "kendine bakma"ya ihtiyaç duyar ve (bu) ihtiyacı aşağıdaki şekilde açıklanabilir:

Onun, şüpheli olan her şeyi, duyular tarafından algılanan her şeyi ortadan kaldırma, kötü alışkanlıkların nedenlerinden kurtulmak, mümkün olan tüm önyargıları terk etme amacı, "kendine bakma" için bir araştırmadır ve düşüncelerden bil giye kadar giden bir süreçtir. Böylece onları aklın kurguları olarak ele alarak, aklı tüm materyallerden, uzamdan, hareketten, mekandan temizlemek gereklidir. "Şeyleri düşünen" (var lık) olarak "kişi"nin soyut düşüncesi, "dış dünyadaki şeyler"den ayrı olarak yaratılır. Fakat Descartes eksiksiz düşünen insan varlığının varlığından asla şüphe duymaz. O, akıl ve yöntem için kurallar hazırlarken, aklın kusurlarının, yanlış kavramlarının ve önyargılarının üstesinden gelmeyi araştırır. O, bilinen düşüncelerinin bilimsel düşünce düzeyine ulaşmasından hem kendisi için hem de diğerleri için kaygılanır. Bunun, sadece Avrupa rasyonalizminin ve Aydınlamanın temelinde bulunan Descartes'ın rasyonalist ilkesiyle birlikte Descartes geleneğinde olduğu görülür. Ama, ben bir yanılgının bulunduğunu düşünüyo rum: Onun "algılama"yı eleştirmesi, "kesin şüpheleri" ve rasyonel ilkeler daha sonraları daha mutlak hâle gelir. Buradan, bilginin objektif doğruluğunu elde eden ütopik saf *ratio* kavramı ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, biliş metafiziğinden insan varlığını ortadan kaldırma, hakikat-otantikliğinin koşulu hâline gelir.

Bu düşünceyi savunan rasyonalistlerin, Descartes'ın kendisinden çok daha Kartezyen olduğu görülür.

Böylece, Descartes, temelde düşüncelerini geliştirdiği ve arındırdığı entelektüel alanda, sadece yöntemsel "kendini bilme" şüphesi yardımıyla ve çok etkili bir şekilde kendi kaygısıyla, *cogito ergo sum* u kanıtlamak için kendi yöntemiyle en zor problemleri çözer. Açık hâle getirilmiş düşüncelere dayanan eğitim, sadece bu arındırma sürecidir ve onun ideali her kişide *aynı* soyut rasyonel varlık formuna (sahip olan) insanlıktır. Kartezyen gelenek döneminde, modern hakikat dönemin başlangıcında, Foucault kişinin varlığını onun (biliş) için değiştirmeye gerek olmadığını, bilişin hakikati algılamanın tek yolu hâline geldiğini söyler. Hakikat öznenin kurtuluşu için hizmet etmez, özne hakikati etkiler, fakat hakikat özneyi etkileyemez. O hâlde hakikat, bilincin özerk gelişmesini ortaya koyar. Yüzyıllardır büyük bir geçmişe sahip olan "kendine bakma", şimdi kötü bir anlam kazanır ve egotizm ve aşırı bireycilik anlamına gelir.

Bu durum bir çok filozofu rahatsız eder, özellikle de hermeneutik ve antropolojik geleneği. Örneğin, M. Scheler bu özne-hakikat ilişkisini, bilginin sadece karakteristik olan hakiki varlığı (olarak) anlamanın hem 18.yy'da hem de 19.yy'da (ve ben buna 20.yy'ı da ekleyeceğim) büyük bir yanlış [düşünce] olduğunu düşünür. Eğitimin felsefî doğası hakkında dü şünerek, o (Scheler), soyut-rasyonel insanlık düşüncesinin tek yönlü ol masına karşı olduğunu belirgin bir biçimde belirtir. O (Scheler) "ruh"un "kendisini bireyselleştirdiğini" belirtir ve aklın eğitilmesiyle birlikte, özün eğitilmesi, iradenin eğitilmesi ve mizacın eğitilmesi de mümkün hâle gelir.

Hakikat düşüncesi özneyi belirtmeksizin varolamayacağı için ve özne bilinçte oluştuğu için, o (Scheler), kendine bakma ilkesinin muhtemelen çağdaş (bir ilke) olduğunu belirttiğinde, Foucault'nun düşünceleri de aynı yöndedir. Bu yöntem, Foucault'nun araştırma, deneyim ve öznenin aktivitesi olarak adlandırdığı ruhsallık ile ilişkilendirilir. Ruhsallık arındırmadır, asketizmdir, reddetmedir, kendini ön plâna çıkarmadır, varlığın değiştirilmesidir -tüm bunlar öznenin hakikati elde etmesi için ödenmesi gereken bedellerdir. Foucault eğitim ve öğretim kavramlarıyla ilişkisinde bu önemli bazı temel düşünceleri açıklar. O genel pedagojinin yetersiz olduğunu belirtir. "Kendine bakma", tüm insan yaşamı boyunca, her ayrıntıda, ihtimalde kişinin aktivitesinin sonunda kendisini göstermelidir. Pedagoji bunu sağlayamaz. Ayrıca diğeri (kendine bakma) kişinin şekillenmesine ve dönüşmesine yardımcı olan özel öğretmen, ve araç olarak görülmelidir.

Bilgisizlikten kurtarmak için, zamanı savurarak kullanmaktan kurtarmak için ve sönük geçen bir yaşamdan kurtarmak için özel öğretmene ihtiyaç duyulur. Bilgisiz (kişi), kendisi hakkında endişelenmek için bir iradeye sahip değildir. Hakikat ve onun yükümlülüğünün özel öğretmenin üstünde bulunması da anlamlıdır. Foucault filozofları ara bulucunun bulunduğu yere yerleştirir ve Avrupa kültürünün eski gelenekleri vasıtasıyla, filozofların rollerini gözden geçirir. Filozof, kendisini yaşam hakkında öğüt veren kişiye dönüştüren halk yaşamıyla bütünleşmelidir. Foucault, haklı olabilir, çünkü o felsefenin, prensipler ve beceriler sistemi olduğunu düşünür ve onları uygun bir şekilde kendisi ve diğerleri için kaygılanmakta kullanır. Foucault'nun felsefenin görevi ve pedagojiyle yakınlaştığı, özellikle de ruhsallığı "kendine bakma" olarak dönüştürdüğü ve öznenin kendini fark etmesinde tamamen açıktır. Burada, Foucault'nun düşünceleriyle, felsefenin bir pratiğe, yönteme, diğer tüm kusursuz bilgi branşlarında olduğu gibi, sahip olduğunu ve felsefî yaşamın bilgisine başvurmanın hiçbir şey ifade etmediğini, fakat sadece eğitim için anlamlı olduğunu yazan, Rus bilgin, öğretmen ve filozof S. İ. Hussen'in düşünceleriyle ortak yönler vardır. Onun *Pedagojinin Temel Prensipleri* adlı temel kitabı, *Uygulamalı Felsefeye Giriş* alt başlığına sahiptir. Kitap 1932'deki göçte basıldı ve 1995'te Rusya'da tekrar basıldı. O (bu kitap) pedagojiyle felsefenin verimli ve tek sentezidir.

Çeviren: *Neziha Dalgıç*

* Bu makale PAIDEIA dergisinin *Theory of Knowledge* bölümünden alınmıştır.

Sokrates'in Öncesi ve Sonrası

F. M. Conford

Herhangi bir bilgi dalında, araştırmalarının* özünü ve amacını, dört saatlik sınırlı bir zaman dilimi içerisinde alanların uzmanlarından oluşmayan bir dinleyici kitlesine sunmaya davet edilen bir öğrenci kendisini ilgili disipline teslim etmekle şüphesiz iyi yapar. O, uzmanın, önermelerinden bazılarının içerik bakımından sorgulanabilir, nitelik itibarıyla da dogmatik olduğu gerekçesiyle çürütebileceği ve birçok şeyin hiç bir mazereti olmayan ihmaline dikkat çekeceğini bilir. Bununla birlikte koltuğuna yaslanması ve ayrıntılar tarafından çoğunluk karanlıklaştırılan ana çizgileri takip etmesi onun için daha iyi olacaktır. Sokrates'in benim incelemekle yükümlendirildiğim dönemin merkezi şahsiyeti olarak görülmesi gerektiği ve benim işimin onun felsefeyi doğaya ilişkin araştırmadan insan yaşamına ilişkin araştırmaya döndürmesinin anlamını aktarmak olduğu açık görünmektedir. İşte bu yüzden Erken İyonya bilimini, Sokrates'i niçin tatmin etmeyi başaramadığını gösterecek şekilde betimlemeye çalıştım. Ve Platon ve Aristoteles'in sistemlerini, Sokrates'in keşfinin sonuçlarını dünyaya dair yoruma taşıma teşebbüsleri olarak ele aldım. Sözkonusu keşfe dair daha derinlikli bir kavrayışı Mr. Henry Bergson'un, bu konferansları tasarlamakta oluğum sırada elime geçen *Les deux sources de la morale et de la religion* (ahlak ve dinin iki kaynağı) adlı kitabından kazandım.

Yunan'ın modern yaşama ilişkin katkısına ilişkin araştırmamızdaki görevlendirmeleri yapma konusunda son derece iyi bir seçim olan bilge ve kibar hümanist Goldsworthy Lowes Dickinson'un ölümünü dizinin son konuşmalarını yapmazdan önce öğrendim. Hiçbir İngiliz klâsik dünya uzmanı, Atina'nın yıkılışından beri öğrenmiş olduklarından daha fazlasını zaman zaman unutmuş görünen bir dünyada

---

* Bu kitapta ihtiva edilen dört konferans 1932'de Cambridge'te The Board of Extra Mural kürsüsü tarafından düzenlenen yaz kursunda Grek Felsefesi üzerine bir dersin parçası olarak verilmiştir. Kurs için seçilmiş olan konu, *Greklerin Modern Hayata Katkısı* idi.

Sokrates'in ruhunun nasıl yeniden yaşayabileceğini yazdıklarından daha çok ne olduğuyla gösterebilmiş değildir.

Bu konferanslar boyunca bana Yunan felsefesinin bütün bir yaratıcı dönemi –Sokrates öncesi İyonya doğa bilimi, Sokrates'in kendisi ve onun esas izleyicileri olan Platon ve Platon'un öğrencisi olan Aristoteles– hakkında konuşmak bana düşüyor. Düşünce tarihinin yaklaşık olarak 300 yılı, M.Ö. 6., 5. ve 4. yüzyılları kapsayan bir dönemin kaba bir taslağını dahi vermeye teşebbüs edemem. Sadece Sokrates'in yaşamı ve eserinin niçin söz konusu tarihin merkezi krizini ve dönüm noktasını belirleyen bir şey olarak öne çıktığını anlatmaya çalışacağım. Pre-Sokratiklerden, sonra Sokrates'in kendisinden ve nihayet Platon ve Aristoteles tarafından işlenmiş olan Sokratik Felsefeden bahsediyoruz. Sokrates adı niçin kendisinden önceki felsefeyi olduğu kadar kendisinden sonraki felsefeyi de tanımlamak için kullanılmaktadır.

Platon diyaloglarından birinde, Sokrates'in kendisinin gerçekleştirmiş olduğu düşünce devrimini, - felsefeyi dış dünyaya ilişkin araştırmadan, insana ve insani eylemin toplumdaki amaçlarına ilişkin araştırmaya nasıl döndürdüğünü - betimlemesini sağlar. *Phaedo* da Sokrates ve dostları arasında onun öldüğü gün geçen tartışma dönüp dolaşıp en sonunda ruhun varlığa gelen ve yok olup gidebilen türde bir şey olup olmadığı sorusuna gelir. Bu soru, gelip geçici şeylerin varlığa gelişi ve yok oluşuyla ilgili olarak daha önce ortaya konmuş olan açıklamaların gözden geçirilmesini gerekli kılar. Bu ünlü pasajın özünü hatırlatmama izin verin.

Sokrates konuşmasına gençliğinde filozofların dünyanın ve canlı varlıkların kökenini nasıl açıkladıklarını öğrenmek için sabırsızlanmış olduğunu söyleyerek başlar. O, sunulmuş olan açıklama ya da neden türleriyle tatmin olamayacağı için bu doğa biliminden kısa süre içinde vazgeçmiştir. Örneğin bazıları hayatın kökenini sıcak ve soğuğun eylemiyle başlayan bir fermantasyon sürecinde bulmuşlardır. Bu tür açıklamaların kendisini hiçte daha da bilge yapmayacağını hisseden Sokrates bu türden soruşturmalar için doğal bir yeteneği olmadığı sonucuna varır.

Sonuç itibarıyla onun niçin tatmin olmadığını tahmin etmek kolaydır. Bu ilk dönem biliminde fiziki bir olayın, o, (deyim yerindeyse) parçalara bölündüğü ve ondan önce gelen veya onu meydana getiren başka fiziki olaylar aracılığıyla betimlendiği zaman "açıklanmış" olduğu var sayılıyordu. Böyle bir açıklama hiç kuşku yok ki olayın *nasıl* meydana geldiği ile ilgili olarak daha ayrıntılı bir resim sunar; fakat Sokrates'in düşüncesine göre, onun niçin vuku bulduğunu bize söyle-

mez. Sokrates'in talep ettiği neden türü niçin sorusuna yanıt olacak nedendir. Sokrates daha sonra, birilerini dünyanın bir Akıl tarafından düzenlenmiş olduğunu söyleyen Perikles'in filozof dostu Anaxagoras tarafından yazılmış bir kitabı yüksek sesle okurken duymuş. Bu durum onun ümitlerini en yüksek düzeye çıkarmış. Her şeyi düzenleyen bir Akıl, onun düşüncesine göre onları kesinlikle "kendileri için en iyi olacak" şekilde düzenler. O, Anaxagoras'ı dünya düzenini, kör bir mekanik zorunluluğun sonucu olarak değil de, bir plânın ürünü olarak açıklarken bulmayı ümit emiş. Bu taktirde, söz konusu düzenin nedeni şeylerin, kendisinden doğmuş oldukları daha önceki bir halleri değil fakat hizmet ettiklerinin gösterilebileceği bir amaç ya da niyet olacaktı. Bu türden nedenler Sokrates'e anlaşılabilir ve tatmin edici görünüyordu. Sokrates'in kendisi niçin içinde bulunulan anda hapishanede ölümü bekleyerek oturmaktadır? Elbette bedenindeki kaslar onu oraya taşıyacak ve bir oturma konumuna yerleştirecek şekilde büzülmüş olukları için değil; fakat o, Atina mahkemesinin kararına uymanın daha iyi olacağını düşündüğü için. Bununla birlikte Sokrates, Anaxagoras'ı okuduktan sonra, bu Aklın eyleminin mekandaki hareketi başlatmakta sınırlanmış olduğunu görür; geri kalan hareketlere gelince, Anaxagoras onları açıklamak için alışılmış türden mekanik nedenlere başvurur. Dünya bu sistemde herşey bir yana iyi bir amaç için yaratılmış değildi. Sokrates'in kendisi Anaxagoras'ın yapmadan bırakmış olduğu şeyi yapmaya kalkışamazdı. Anlaşılır bir doğa sistemi bulma ümitlerinden tümüyle vazgeçti ve dış dünyadaki şeylere ilişkin çalışmadan tamamen uzaklaştı.

Platon ve Ksenefon tarafından tasvir edildiği şekliyle Sokrates'in, işte bu durumun bir sonucu olarak Doğa hakkında değil fakat toplum içindeki insan yaşamı, doğru ve yanlışın anlamı, uğrunda yaşamamız gereken amaçlar hakkında tartışıyorken buluruz. Platon burada Sokrates'in biyografisindeki kritik bir andan çok daha fazla derin manası olan bir şeyi betimlemektedir. Dış dünyadan iç dünyaya dönen sadece insan Sokrates değil fakat onun kişiliğinde felsefenin bizatihi kendisiydi. O ana kadar felsefenin gözleri, çevreleyen doğanın değişen manzarasına ilişkin olarak makul bir açıklama bulmak amacıyla dışarıya çevrilmişti. Şimdi bu gözlerin görüşü başka bir alana – insan yaşamının düzeni ve amaçlarına- ve, bu alanın merkezinde bulunan, bireysel ruhun doğasına yöneltilmiştir. Pre-Sokratik felsefe (göstermeye çalışacağım üzere) Doğa'nın keşfiyle, Sokratik felsefe ise insan ruhunun keşfiyle başlar.

Sokrates'in yaşamı kendisine çok yaraşan düsturu *Delphoi* tapınağındaki "kendini bil" yazıtında buldu. İnsanın kendisinde dış Doğayı anlamaktan çok daha acil bir problemi, tam da o zamanda ve o yerde keşfetmesinin, acaba nedeni neydi? İnsan ruhunun ve insanın kendi yaşamının anlamını onun için cansız şeylerin doğal tarihinden çok daha önemli olduğu kavrayışıyla birlikte beklerdik ki, felsefe ait olduğu yerde, kendi yuvasında başlasın. İnsan niçin önce kendini araştırmış ve kendini bilme ihtiyacını, Sokrates bu ihtiyacı en temel ilgisi olduğunu ilan edinceye kadar unutmuştur. Bu soruya bir cevap bulabilmek için, şimdi Erken İyonya doğa bilimini, onun karakterini ve nasıl doğduğunu ele almamız gerekir.

Bu bilime, o, Küçük Asya'daki İyonya kolonilerinden biri olan Milet'te Thales ve halefleriyle başladığı için, 'İyonya' bilimi adı verilir. Thales 6. yy'ın başlarında yaşadı. İyonya biliminin gelişmesi iki yüzyıl sonra Sokrates ve Platon'un bir çağdaşı olan Demokritos'un atomculuğunda doruk noktasına ulaştı.

Aristoteles'in zamanından günümüze bütün Yunan Felsefesi Tarihleri Miletli Thales ile başlar. Onunla birlikte dünyada Batı bilimi adını verdiğimiz yeni bir şeyin – evrensel tanımıyla bilimin, bilgiyi, hizmetine koşabileceği pratik bir kullanım için değil, fakat bizatihi kendisi için arama tavrının- ortaya çıktığı genel olarak kabul edilir. Doğuya yaptığı seyahatlerde Thales Mısırlıların bir takım yuvarlak olan ölçüm kurallarına sahip olduğunu gördü. Nil nehrinin her yıl taşması arazileri birbirinden ayıran sınır çizgilerini ortadan kaldırmaktaydı ve köylülerin arazilerinin sınırlarının yeni baştan belirlenmesi gerekiyordu. Mısırlılar dikdörtgen alanları hesaplamada kullandıkları bir yönteme sahiptiler. Ve böylelikle pratik problemlerini çözüyorlardı. Mütecessis yunalı alanların sınırlarını çizmekle uğraşmıyordu. Yöntemin müstakil amaçtan ayırt edilebileceğini ve hangi şekle sahip olursa olsun bütün alanları hesaplamanın bir yöntemine doğru genelleştirilebileceğini gördü. Böylelikle alan ölçümü kuralları geometri bilimine dönüştürülmüş oldu. Problem – yapılacak, çözülecek bir şey- yerini bir teoreme- tefekkür konusu yapılacak bir şeye- bıraktı. Akıl ikiz kenar bir üçgenin taban açılarının hep eşit olduğunu ve neden eşit olması gerektiğini öğrenmekten yepyeni bir keyif aldı. Alam ölçüm memuru harita yaparken bu hakikati halen kullanmaktadır; filozof bu hakikate, o doğru olduğu için sahip olmaktan hoşnuttur.

Yunanlılar astroloji sanatını da aynı şekilde astronomi bilimine dönüştürdüler. Babilli rahipler yıldızların yönettiklerine inanılan insani olayları önceden kestirebilmek için gezegenlerin hareketlerini

yüzyıllardan beri kaydetmekteydiler. Yunanlılar gözlem sonuçlarını aldılar. Ve Thales M.Ö. 585 yılında Küçük Asya'da meydana gelen bir güneş tutulmasını önceden tahmin etti. Fakat onlar gökyüzünü gözlemlemek için gerekli pratik motivi sağlamış olan bütün bir astrolojik hurafeler dokusunu göz ardı ettiler. Yunan düşüncesinde Doğu ve Batının İskender'in fetihlerini izleyen kaynaşmasından önce, astrolojiden pek iz yoktur.

Bilimi doğuşu öyleyse Aklın çıkar gözetmeyen Akıl haline gelmesi ve kendini şimdi doğrudan eylem problemlerine dalmış kafalara yabancı olan düşünce denizlerinde seyahat etmek için özgür hissetmesi anlamına geliyordu. Akıl evrensel olan fakat hayatın taleplerine cevap verebildiği gibi veremeyedebilen hakikati arıyordu. Ve bulmayı başardı. Geriye dönüp 2500 yıl öncesine baktığımızda Milet okulunun kozmogonilerini bilimin ilk zuhuru ya da çocukluk dönemi olarak görürüz. Felsefe tarihleri eski mitolojiye batıl itikatlar çağı üzerine birkaç mülahazadan sonra işte buradan başlar. Bununla birlikte bizim Sokratik düşünce devrimine gereği gibi değer biçme amacımız açısından, felsefenin bu başlangıç noktasına diğer taraftan – uzak olan taraftan – bakmak yararlı olacaktır. İnsanlığın bütünsel gelişimini baştan sona araştırabilseydik eğer, bilimin Thales'ten günümüze bu son 25 yüzyılı oldukça farklı bir boyut ve perspektiften görünecekti. O zaman felsefeyi insanın büyük başarılarının en sonuncusu olarak görmemiz gerekecekti. Pre-Sokratik spekülasyon bundan böyle bizi gelişmemiş ve çocukça bir spekülasyon olarak değil fakat tarihin kaydedebildiğinden çok daha fazla yüzyılı kapsayan gelişmede taç giymiş bir çağ olarak etkileyecekti.

Bu çağdan – açıklanmaya muhtaç bir deyim ile – Doğanın keşfedildiği çağ olarak söz ettim. Bununla, çevremizdeki, duyularımızın bize kendisi hakkında bilgi verdiği dünyanın bütününün, kısmen doğal ve de kısmen doğaüstü değil de bütünüyle doğal olduğu keşfini anlatmak istiyorum. Bilim, evrenin kendine ait değişmez yolları-insan aklı tarafından araştırılabilir olan insani eylemin kontrolü dışında bulunan yollar – olan doğal bir bütün olduğu anlaşıldığı zaman başlar. Bu bakış açısına ulaşmak büyük bir başarıydı. Bu başarının büyüklüğünü ölçmek için geriye, bilim öncesi çağın belli özelliklerine göz atmamız gerekir. Bunlar: (1) Bir benliğin dış nesneden ayrılması –nesnenin keşfi; (2) Zekanın nesneyle uğraşırken ortaya çıkan pratik eylem talepleriyle meşguliyeti. (3) Ele alınacak nesnenin ötesinde veya içindeki görünmez doğaüstü güçlere inanç.

1- İlk husus - benliğin nesneden ayrılması hususu – söz konusu olduğunda , bireyin insanlık tarihini hala kabataslak verdiği doğruysa eğer, biz burada insani gelişmenin çok gerilerine giden bir şeyle karşı karşıya bulunmaktayız. İnsan yavrusu, sadece yaşamının ilk haftalarında, çevresinin kendisinin bir parçası olduğunu muhakkak adedecek şekilde bir solip sistir. Bu çocukluk felsefesi kısa süre içinde şüpheyle alt üst olur. Yanlış giden bir şeyler vardır: Bebeğin maması açlığa karşı verilen doğrudan tepkiyi izlememektedir. Çocuk acı içinde, kızgınlıkla haykırır. O, çevresinin kendi isteklerine göre davranmasını sağlamak için gayret göstermek zorundadır. Soliptik düş kısa bir süre içinde darmadağan olur. Bir ay veya daha uzun bir süre içinde o kendisinin dışında, yüzlerine gülünüp kandırılacak veya tuzağa düşürülecek başka şeyleri bulunduğunun farkına varacaktır. Bebek (hemşirelerin söylediği gibi) 'başkalarının farkına varmaya başlar' ya da (Virgilous'un söylediği gibi) 'annesini gülücükler fırlatarak tanır'. Onun kendisiyle dış dünya arasındaki yarık artık açılmaya başlamıştır.

Dış nesnelerin bağımsız varoluşuna duyulan, bebeğin naif solipsizminin yıkılışı tarafından zorla kabul ettirilmiş, bu ham inanç sağduyu felsefesinin temelidir. Benliğin dışında şeylerin varolduğu keşfi, insanlığın gelişiminde, söylemiş olduğum üzere çok gerilere gitmek zorundadır. Bunlarla birlikte bu keşfi gerçekleştirmek bir şey, bu dış nesnelerin, insan doğasına yabancı ve onun tutku ve arzularına ne yakınlık ne de düşmanlık besleyen kendilerine ait bir doğaya sahip oldukları düşüncesine ulaşmak oldukça başka bir şeydir. İnsan beniyle nesne arasındaki sınırın bilimin bu sınırı çizdiği yerde, çekilmesine ve nesnenin tam olarak ayrılmasına kadar oldukça uzun bir zaman gerekmektedir.

Bu metin, F.M. Conford'un *Before and After Socrates* adlı kitabının bir bölümünün çevirisidir.

Çeviren: Elif Nuyan

Röportaj

Önay Sözer'le "Günümüzde Felsefe ve Türkiye'deki Durumu" Üzerine

Önay Sözer, 1936 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Erkek Lisesinden sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk fakültesini bitirdi. Bir dönem, Almanya'da Husserl-Arşivinde (Köln) Ludwig Langrebe ve Hegel-Arşivinde (Bochum) Otto Pöggeler ile araştırmalarda bulundu. Türkçe, Almanca, Fransızca ve İngilizce olarak yazdığı bir çok makalenin yanında önemli uluslararası kollokyumlar düzenleyen Önay Sözer Alman İdealizmi, Fenomenoloji, Yorumbilgisi, Semiotik, Çağdaş Fransız Felsefesi üzerine çalışmakta ve şu anda Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde dersler vermektedir. Yayınlanmış kitapları ise şunlardır:

Berkeley'de Varlık ve Algı Sorunu, İstanbul, 1973
Edmund Husserl' in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı Sorunu, İstanbul, 1977
Anlayan Tarih. Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, 1981
Felsefenin Abc'si, İstanbul, 1992, 1995, 1998
Kadın ve Benzeri. Bir Kadın Ütopisi, İstanbul, 1993
Leere und Fülle- Ein Essay in Phaenomologischer Semiotik, Münih, 1988

Mesut Keskin- Sizden başlayalım. Bize felsefeye ilginizin nasıl başladığını anlatabilir misiniz?

Önay Sözer- Felsefeye ilgim daha lise yıllarında başladı. Lise yıllarındaki felsefe öğretmenim Keyise İdalı'nın adını burada saygıyla anmak istiyorum. Onun kuşkusuz bende bu ilginin başlamasında belli bir etkisi olmuştur. Bunun da ötesinde daha o yıllardan başlayarak bana verilen ve böylece edindiğim bilgilerin ardında ya da temelinde ne bulunduğu sorusu benim kafamı kurcalıyordu. Bu bilgilerin içine yazını, edebiyatı da katıyorum. İşte felsefeye ilgi böyle başladı bende.

M.K- Doktora tezinizi hangi yıl yaptınız? İçeriği neydi?

Ö.S- Doktora tezimi 1966 yılında İstanbul Üniversitesinde verdim. Konusu "Berkeley' de Varlık ve Algı Sorunu" idi. Şunu söylemeliyim ki beni o yıllarda idealizm sorunu ilgilendiriyordu. İdealizm, idealist düşünce beni bir yandan çekiyor bir yandan da bunun bazı tehlikeleri ve sakıncaları olduğunu görebiliyordum. O zaman

idealizmle uğraşmam gerekiyordu. Tipik bir idealist filozof olarak Berkeley'i seçtim ve tezimi onun üzerine yazdım; fakat bu tezimdeki analizlerim ve yorumlarım daha çok fenomenalizm doğrultusunda idi. Fenomenolojinin içerisine henüz o yıllarda girmemiştim.

M.K- Yanılmıyorsam 70'lerde Köln'de Husserl arşivinde 80'li yıllarda ise Bochum'da Hegel arşivinde çalışmışsınız. Almanya'da yaptığınız çalışmalar hakkında bize bilgi verebilir misiniz?

Ö.S- Almanya'daki çalışmalarımın- bugün onlara tekrar dönüp baktığımda- yavaş gelişen bir doğrultuyu izlediğini görebiliyorum. Bu çalışmalara ben Husserl'le başladım. Ondan sonra 80'li yıllarda Husserl'i bırakmayarak fakat eşit ağırlıkla Hegel felsefesine yöneldim. Benim için sorun Husserl'le Hegel arasında bir köprü kurmaktı. Bunun arkasında beni ilgilendiren önemli bir felsefî sorun vardı. Fenomenoloji beni tarih kavramı konusunda tatmin etmiyordu. Hegel diyalektiğinde bunu bulduğumu düşünüyordum, fakat Husserl'le Hegel'in bir çeşit arasını bulma denemesi yahut da bu ikisinin sorunlarını bir araya getirme denemesi beni o yıllarda bir hayli hüsrana sürükledi. Bunu da burada itiraf etmek zorundayım. Ancak 80'li yılların sonlarına doğru bu sorunun çözümünü yapısalcılıkta bulmayı denedim. Bu nedenle benim sorularım tam bir yanıt oluşturmasa bile en azından Husserl'le Hegel'i bir anlamda bir araya getiren Rus yapısalcısı Roman Jakobson'un görüşleri benim ilgi odağım haline geldi, ve ağırlıklı bir biçimde yapısalcılıkla ilgilenmeye başladım.

M.K- *Felsefenin Abc*'si (F.A) adlı kitabınızdan söz edelim. Neden *Felsefenin Abc*'si, başka bir deyişle böyle bir kitabı yazmaya iten neden neydi?

Ö.S- *Felsefenin Abc*'si Hürriyet yayınları arasındaki bir dizi içinde yer almıştı,bildiğiniz gibi. Dolayısıyla bu kitabı yazma eğilimimin başında, benden böyle bir şey istenmesi, yani pratik bir neden yatıyor, ama bu pratik neden benim için bir düşünme dürtüsü haline geldi. Bu kitabın adının iki anlamlılığına dikkatinizi çekmek isterim. Türkçe'de abece alfabe anlamında kullanılıyor. (pars prototo) Demek ki (dizinin amacı da buydu) bu aslında bir anlamda felsefenin alfabesi yani bir çeşit felsefeye giriş, felsefeye başlangıç kitabıdır.

Beri yandan "a","b","c" alfabenin ilk harfleridir. Dolayısıyla buradan bir okuma anlamı da çıkarmak istiyorum. Benim açımdan bu kitabın başlığının ikinci anlamı felsefenin okunmasıdır ve son derece amaçlı olarak bu kitapta okuma sorunsalına olabildiğince yer vermeye çalıştım. Bu kitabın benim için anlamı, felsefe ile okuma ilişkisini kendi

çapında irdelemesidir. Belki konuşmamızın devamında okumadan ne anladığımı söyleyebilirim.

M.K- 1981'de yayınlanan Anlayan Tarih' te (-A.T) dil tarih ilişkisini yorumbilgisi (Hermeneutik) açısından irdeliyorsunuz; fakat 1992'de yayınlanan *Felsefenin Abc*-'sinde ise hermeneutik- tarihselci felsefeyi eleştirirken yapısalcılık sonrasının etkisi hissediliyor. Bu fikirlerinizin değiştiğinin bir işareti mi?

Ö.S- Bildiğiniz gibi bu iki kitap arasında on bir yıllık bir zaman ayırımı var. Burada sizin sorunuzda yaptığınız saptama doğru. Ben A.T'te sizin deyiminizle yorumbilgisel tarihselci bir felsefe eleştirisinden yola çıkıyordum; fakat bunun içinde de şüphesiz eleştirel bir tavır vardı. Kendimi bütünüyle bu görüşe teslim etmemiştim. Bu kitapta getirdiğim eleştiriyi göz önünde bulundurmalısınız. Evet F.A 'nde sizin deyiminizle yapısalcı sonrası bir etki ortaya çıkmış olabilir; fakat şunu da söylemeliyim ki A.T.'in bazı kaynaklarına bakarsanız bunlar Humboldt ve Whorf gibi bir takım kaynaklardır. Bunlar aynı zamanda yapısalcılığın da vazgeçemeyeceği kaynaklardır. Dolayısıyla buradaki geçişimin çok da sert bir şekilde cereyan ettiğini düşünmüyorum. Hatırlıyorum A.T.' i bitirirken zaten yaklaşımımdaki eleştirel tavır keskinleşmeye başlamıştı ve diyebilirim ki, yapısalcı bir takım okumaların içerisine zaten girmiş bulunuyordum. Dolayısıyla salt yorumbilgisel, tarihsel bir yaklaşımdaki olası yanlışlarımı görmeye başlamıştım ve onlardan aynı zamanda uzaklaşıyordum. Dolayısıyla bunlar düşüncelerimdeki aşamalardır; böyle görmek istiyorum.

M.K- Kitabınızda "*Aristotelesçilik 13.yüzyılın ve devamının, Descartesçılık 17. Yüzyılın, akılcılık 18. Yüzyılın, pozitivizm 19. Yüzyılın görüşüydü. Bu yüzyılı temsil edecek tek bir görüş gösterilemez*" (F.A,s.17) diyorsunuz. 20. Yüzyıl için tek bir görüş gösteremememizin nedeni felsefenin kendi içindeki çeşitliliğinden mi, yoksa felsefenin dışında gelişen koşullardan dolayı mıdır?

Ö.S- Şüphesiz böyle bir soruya verilecek yanıt her ikisi de olmalıdır. Felsefe zamandır, çağdır; zamandan, çağdan hiçbir şekilde ayrılamaz. Felsefenin dışında dediğiniz koşullar aynı zamanda felsefenin içindedir bence. Burada dış ile içi kesin çizgilerle birbirinden ayırt etme olanağımız yok. Çağımızın çoktan beri bir içerden parçalanma (fragmantation) çağı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Buradaki parçalanma dışardan bakıldıkta kuşkusuz bir çeşitlilik izlenimi de

verebilir, yaratabilir. Dolayısıyla bu ikisi birbiriyle iç içe bağlantılı olan şeylerdir.

M.K- Felsefe zamandır derken neyi anlatmaya çalışıyorsunuz?

Ö.S- Felsefe kendi zamanıdır:Biliyorsunuz bu görüş Hegel'e kadar geri gidiyor. Ancak Hegel de bunu felsefe yalnızca çağından etkilenir, onun mutlak etkisini, mutlak damgasını taşır anlamında söylemiyordu. Burada benim söylemek istediğim şu: *Felsefe, çağını yeniden icat eder.*

M.K- F.A'nde *"uygarlığımızın başarıları olarak gördüğümüz şeylerin ardında metafizik bir mirasın yattığını biliyoruz."* (s. 61) demekle birlikte felsefenin yazgısını bilimlerin gelişmesinin temelinde yatan varlık, öz ve töz kavramlarının belirlediğini savunuyorsunuz. Felsefenin metafizikle ilişkisini daha açık kılmak üzere bunu biraz daha açabilir misiniz?

Ö.S- Ben felsefeyi metafizikle bir hesaplaşma olarak anlama eğilimindeyim. Bu hesaplaşmayı sizin de andığınız temel bir takım metafizik kavramlar açısından şöyle anlatabilirim:

Bilindiği gibi tüm varolanlar ile doğal nesnelerle özün, özlerin ilişkisi Platon felsefesinde de halledilmemiş bir sorun olarak kalmıştı. Şüphesiz Platon'da öz kavramı çok kapsayıcı bir kavramdır. Platon'a göre yalnızca genel özler, kavramlar yoktur, tek tek bireysel özler söz konusudur. Özle tözün (yada tözlerin) ilişkisi üzerine getirilen böyle bir iddia felsefede bir çok itiraza yol açmıştı. Gerçekten de Platon, özlere verdiği bu kapsayıcılıkla ne söylemek istiyordu? Özler tarafından tözün içerilmesi ne şekilde anlaşılmalıdır.? Özün tözden ayırımı nerededir ki öz, tözün bir tekrarı olmasın? Bu güçlüğe Aristoteles'in nasıl bir çözüm denemesi getirdiğini biliyoruz. Aristoteles birincil tözler ile ikincil tözleri ayırt etmiş idi.

Zannediyorum ki, özle tözün ikiliği iddiası ve getirdiği sorunlar günümüz felsefesinde de devam etmiştir. Örneğin Husserl'in *Ideen I* kitabının daha başlangıç paragraflarında yer alan olgu ve öz ayırımı aslında Platonik kaynaklıdır. Görüyorsunuz metafiziğin malı olan bu iki kavram günümüz felsefesine kadar gelmiş bulunuyor. Metafizikten bağımsızlığını iddia eden (şüphesiz belli bir sınıra kadar) fenomenolojinin içinde yer alıyor. Bu ilginç bir noktadır. Buradaki ayırım, yani olguyla özün ayrımı Kierkegaard felsefesinden gelen bir takım etkilerle Heidegger tarafından aşılmaya çalışılmıştır. Heidegger bu ayırımın karşısına bir "ilk başlangıç" kavramını dikti. Bu "ilk

başlangıç" kavramını ise "Dasein"da buldu: Dasein'ın kendi kendiyle olan ilişkisi,"varlık"ı sorun haline getirmesi olarak tanımlandı. Böylece burada bu ikililik bir teke indirilmiş gözüküyordu. Böylece Heidegger kendi temel ontolojisine(Fundemental ontologie) yol açan bir hareket noktası elde etmiş bulunuyordu; fakat Heidegger'in *"Varlık ve Zaman"* da ileri sürdüğü görüşlerden bir tanesi ve temel bir ontolojiye ait olduğu söylenebilecek görüş bu olmakla birlikte aynı Heidegger bu görüşünü genişletmek ve tamamlamak üzere bir de varlıkbilimsel ayrım *(Ontologische Differenz)* kavramını getirdi. Bu kavram ise varlık ile varolanların ayrılığını dile getirirken "Dasein"ı ikisinin "ara"sına yerleştiriyordu. Görüyorsunuz metafizik kökenli olan bu iki kavram yani öz ve töz kavramı fenomenolojide ve Heidegger'in destrüktiv felsefesinde çeşitli kılıklara giriyor demeyeceğim, fakat yeni bir takım sorunlara yol açıyor. Yeni sorunlara getirilen çözümlerin kendi içinden bir takım sorunlar ortaya çıkarıyor.

İşte metafizikle felsefenin ilişkisini bu noktada görüyorum. Yani metafizik bir yerde soruyla kendi içine kapanma eğilimini getiriyor; fakat tekrar sorunun açılması, soruyu ve metafizik tavrı birbirinden ayıran sorunun bizim için anlamlı kılınması metafizik yoluyla değil, felsefî düşünme yoluyla gerçekleşiyor. Bu metafizikle hesaplaşmadan ne demek istediğimi yeterince açıyor.

M.K- Yine aynı kitapta insanı Nietzsche'den esinlenerek *"Doğası gereği bilmeyen" "Bilmemesi bilmesine üstün olan varlık"* diye tanımladıktan sonra *"Her bilinende bilinmeyeni okumak felsefenin asıl ödevi"*olduğunu belirtmekle neyi anlatmaya çalışıyorsunuz.?

Ö.S- Şimdi burada şüphesiz iki önemli kavram:okumak ve ödev kavramlarıdır.

Ödev bir sorumluluğu gerektiriyor. Ödev benim ödediğim bir şeydir, bir borcu öder gibi, sorumluluk burada ortaya çıkıyor. Sorumluluk daima bir borcun ödenmesi demektir. Ödev benim ödevimin gerektirdiği bir şeyi 'başkası'na ilkin ödememdir. Şimdi bu ödeme nasıl oluyor? Bu ödeme bence okumak yoluyla oluyor, başkayı okumak yoluyla. Okumak nasıl bir ödemedir? Okumak bir kez nasıl öder? Okuma yoluyla nasıl bir şeyi, bir borcumu başkasına ödeyebilirim? Bu noktada başkasına "bilinen" ve "bilinmeyen" kavramlarına dikkat etmek gerekir, okumak daima bir şeyi okumaktır. Buradaki bir şeyi isterseniz *intentional* bir anlamda anlayabilirsiniz. Ben bir şeyi okurum ve bu okuduğum şey benim için az çok bilinen bir şey olmalıdır. Hiç bilmediğim

bir şeyi okuyamam. Örneğin bilmediğim dildeki bir kitabı okuyamam, okumam için en azından okuduğum metnin yazıldığı dili bilmeme gereksinim var. Ama bu dili bilmem demek dille birlikte bir çok başka şeyi bilmem gerekiyor (çünkü dil bir soyutlama değil),demektir. Şimdi buraya kadar her şey sanki yolunda gidiyor. Ama eğer okuma aynı zamanda bilinende bilinmeyenin ortaya çıkarılması ise, güçlük asıl burada başlıyor.

Bu ne demektir? Okuduğumuz şey diyelim ki (sözcüklerden kurulu) bir tümce, bir paragraf da olabilir. Sözcükler ard arda gelir fakat bir sözcükten sonra öteki sözcüğün gelmesi veya gelmiş olması değiştirilemeyecek bir durum değil. Yani buradaki sıra hiçbir dilbilgisine göre mutlak ve apriori bir şey değildir, daima iki sözcük arasında bir "ara" vardır ve bu "ara" bir boşluktur."Satır aralarını okumak" aslında sözcüklerin aralarını okumak demektir. Bu boşlukta yani arada bilinmeyen, yer almaktadır benim için. Okuma sırasında öyle bir an gelir ki bir bakarsınız şu iki sözcüğün arasına başka bir sözcük sokulabilir,konabilir. Sokulduğu anda o zaman kadar bilinmeyen bir şey birdenbire ortaya çıkar. İşte bu bilinende bilinmeyenin okunmasıdır. Bilinen,bilinmeyende tamamlanmayı beklemektedir. Şüphesiz buradaki tamamlanma sonsuzdur,sonsuza kadar gider. Okumak arayı,bilinmeyenin bilinende yarattığı o arayı, görmek ve onu doldurmayı denemektir. Kuşkusuz bilinmeyen son bir aşamada "başkası"dır. Ama asıl ilginç olan okumanın beni de "başkası" yapmasıdır, yabancılaşma anlamında değil,kendimdeki yabancıyla karşılaşma anlamında. Bu açıdan felsefenin ödevi bu türden bir okumadır. Bu okuma konusunu Felsefenin Abc'sinde ele almaya çalışmıştım.

M.K- Modern felsefenin kurucusu Descartes ile başlayan özne nesne ikililiğinin 20. yüzyılda giderildiği söylenebilir mi? Yoksa bu ikililik hala devam ediyor mu?

Ö.S- Bence ortada garip bir durum var; sizin söylediğiniz özne nesne ikiliğiyle ilgili olarak. Özne nesne ikiciliği yahut da düalizmi mutlak vazgeçilmez bir şey değildir aslında. Bu metafizik bir yapıdır, başka bir şey değil. Bunu mutlaklaştırmak, aslında tarihseli bir yerde durdurmak olur. Dünyayla insan ilişkisinin neredeyse özne nesne kavramları olmadan anlaşılamayacağını iddia etmek olur. Ama biliyoruz ki Yunanlılar özne- nesne kavram ikilisine sahip değildiler ve bu dünyada yaşıyorlardı, bilim ve felsefe yapıyorlardı.

Demek ki, önce bu özne ve nesne kavram çiftinin vazgeçilmez bir kavram olduğunu iddia etmek yanlıştır. Buna karşın günümüzde bu kavram çifti üzerinde çok ısrar edildiğini görmekteyiz. Örneğin özellikle

estetikle uğraşan düşünürler "özne ve nesne kavramları olmazsa bir sanat yapıtını nasıl anlarız, nasıl anlatırız" gibi sorular soruyorlar. Oysa belli felsefî görüşler tarafından bu ikicilik aşıldı, aşılmakla kalmadı, bunun aşılması da aşıldı. Yani garip durum bu, bir yanda bu ikici anlayışı ardımızda sürüklüyoruz, fakat öbür yandan da bunun aşılması da aşılı yor, bambaşka görüşler ortaya çıkıyor. Aşılmanın aşılmasından söz ederken Heiddegger'le Lévinas'ın ilişkisini kastediyorum. Özne nesne ikiliğinin, örneğin Heiddegger'in *"Varlık ve Zaman"* adlı yapıtında şöyle aşıldığını görüyoruz:Heiddegger'e göre özneden değil her şeyden önce Dasein'dan söz etmeliyiz.

Dasein'ı Türkçe'ye ben "orada-varlık" diye çeviriyorum. Oradalık, Dasein'ın orada olması,(Almanca'da "da";orada olma) onun her şeyden önce dünyada olduğunu gösterir. Dasein'ın ve yahut da İnsan diyebileceğimiz Dasein'ın dünyada olması eğer onun kendi yapısı içerisinde bulunuyorsa, onun kendi özüne aitse, o zaman birincil olan ilişki nesneyle olan bir ilişki değildir, ama dünyayla olan bir ilişkidir. Nesneyle olan ilişki -eğer bunun üzerinde hala ısrar edeceksek- bu temel ilişkiden yapılmış bir soyutlamadır. Dünyanın bir nesne olduğunu iddia edemezsiniz, bunu daima göz önünde bulundurmak gerek. Dolayısıyla Dasein'ın temel, biricik ve ilk elden ilişkisi dünyayla olan ilişkidir. Bu descartesçı ikiciliğin aşılma denemesidir." Dünyada-Varlık" olarak Dasein aşkınlıktır.

Lévinas ise Husser'le başlayarak ve Heidegger'le devam eden aşkınlık(transendenz) kavramını yeniden ele aldı ve'başkası'na bağladı. Dolayısıyla eğer Heidegger'in çabalarıyla nesne özne ikiliği aşılmışsa bu bir kez daha aşıldı. Yani Heidegger'in "varlık"ı "başkası"yla aşıldı. Aynı zamanda bir araya getirme anlamına gelen bu aşılmanın nasıl bir aşılma getireceğini beklemek gerekir.

M.K- 20. yüzyılın önemli okullarından Frankfurt Okulunun felsefî düşünceye katkıları konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Frankfurt Okulu bildirdiği görüşlerle bir çok tartışmaya yol açtı. Frankfurt Okulunun görüşlerinin arka planında Hegel felsefesinin bulunduğunu daima göz önünde bulundurmak gerekir. Frankfurt Okulu bence 'yeni bir Hegelciliktir'. Hegel felsefesinin günümüz sorunları açısından gözden geçirilmesidir. Frankfurt Okulunu arka planıyla değerlendirmek gerekirse ne söylemek gerekir? Bir yandan denilebilir ki Hegel'i tekrarlamakla Frankfurt Okulu Kierkegaard'la başlayan diyelim, -kuşkusuz sadece Kierkegaard'ın tekeli altında olmayan- bir Hegel eleştirisini teğet geçmiş olmaktadır. Bu eleştiriyle

at başı gidememektedir. Beri yandan ise Frankfurt okulu çevresinde görüşlerini öne süren filozofların Hegel felsefesini günümüz toplumunun ve sanatının sorunlarına uyguladıklarını ve böylece Hegel felsefesi içinde kalarak onu bir aşma denemesine giriştiklerini de biliyoruz. Benjamin ve Adorno bu açıdan anılabilir. Bundan da ilginç bir takım sonuçlar ortaya çıkmıştır,bunu da göz ardı edemeyiz. Adorno çok daha Hegelci, ama Benjamin'in bütünüyle Hegelci olduğunu söylemek istemiyorum. Benjamin'in çok daha özgün bir takım görüşleri var. Bu doğrudan doğruya onun yazarlığından, sanatçı eğilimlerinden geliyor.

M:K- Heidegger tekniğe ilişkin açıklamalarında neyi göstermeye çalışıyor? Tekniğin her şeye hakim olduğu çağımızda Heidegger'in açıklamalarının etkisi ve başarısı konusunda neler söylenebilir?

Ö.S- Heidegger, teknolojiyle ilgili felsefesinde tekniğin varlık sorunuyla ilişki kurmaksızın anlaşılamayacağı iddiasını getirmiştir. Belli bir takım amaçlar için araç olarak görülen tekniğe bu anlamda ve ilkin gereken değeri, önemi, ağırlığı vermek gerekiyor. Şüphesiz teknik üzerine görüş öne süren sadece Heidegger değildir, teknik üzerine başka düşünenler de var. Heidegger'in tekniğe yaklaşımındaki özgün yanı gerçekten de teknik sorununun ancak varlık sorunuyla birlikte anlaşılabileceğini bize göstermeye çalışmasıdır. Ama Heidegger'de varlık sorunu aynı zamanda üstü örtünmüş olan noktanın getirdiği bir sorundur. Modern çağla birlikte insan özellikle varlıkla olan ilişkisinden kopmuştur. Teknik aslında bu kopmanın ve varlığı yanlış anlamanın, varlığı varolan olarak görmenin bir sonucudur.

Kitabımda Heidegger'in görüşlerini belli bir noktadan eleştirmeye çalıştım. Heidegger'e göre tekniğin özü varlıktır. Tekniğin bir özü vardır ve tekniğin özü varlıktır. Oysa Heidegger'in belki tahmin edemeyeceği ölçüde büyük bir gelişme(çok kısa bir zamanda olan bir gelişme) gösteren bugünün teknolojisine baktığımızda bu bakış bize şunu göstermektedir: Eğer özle ilişkiye sokulacaksa şunu görmeli ve anlamalıyız ki, teknik kendi özünü birlikte getirmektedir. Yoksa tekniğin hazır bir özü yoktur. Her şey aslında burada bir kez daha düğüm oluyor. Öz , varlık, öz ve töz kavramlarıyla ilgili büyük bir şaşırtmanın içerisine girmiş bulunuyoruz.

Heidegger'in tekniğe ilişkin görüşlerinin bir hayli tartışıldığı ortadadır; fakat burada "başarı"dan neyi anladığınızı bilmiyorum. Belki şunu söylemek istiyorsunuz: Heidegger'in teknik konusunda işaret ettiği sorunlar, onlara getirdiği çözüm ve bu görüşün şansı nedir? Başarısı nedir? diye sormak istiyorsunuz. Bu konuda konuşmak zor. Yani He-

idegger'in görüşünü bütünüyle reddetmek istemiyorum,Heidegger'in niyetlerini göz önünde bulundurarak...

Fakat gerçekten varlık ve doğa ,teknik yoluyla hem belli bir noktada toplanabilir hem de nasıl kendisine bırakılabilir, kendi haline bırakılabilir? Burada bir güçlük olduğu bence ortadadır. Teknoloji ne tür bir varlığı ve nasıl kendi haline bırakmamızı sağlayabilir? Hiç değilse teknolojinin bugünkü gidişi bunun tam tersini göstermektedir. Varlık sonuna kadar zorlanmaktadır; eğer varlıktan söz edeceksek. Onun için teknoloji özünü kendi getirmektedir;bu da karmaşıklık ve yaygınlık tır, belki de ortada hiçbir özün kalmayacağı,özün varlıkla bölüneceği o sınır-durumuna kadar. O zaman varlıkla Heidegger'in istediği biçimde olan bir ilişki teknoloji yoluyla nasıl kurulabilir? Bu büyük bir sorun oluşturuyor, burada önümü göremiyorum açıkçası....

M.K- Husserl ve Heidegger'in Fransız düşüncesine etkileri nasıl olmuştur?

Ö.S- İkinci Dünya Savaşından çıktıktan sonra Almanya'da kültür adına pek az şey kalmıştı. Yeniden açılan üniversitelere giden öğrenciler Husserl diye bir filozofun varolmuş olduğundan bile habersizdi. Bu konuda bazı canlı tanıkları dinledim, bazı Almanlarla konuşma fırsatını buldum. Onlar bana Husserl'in felsefesini ve görüşlerini Fransa'ya gittikleri zaman Paris'te onun yapıtlarının çevirilerini görerek yeniden tanıdıklarını anlattılar. Bu tabi çok ilginç bir olay...Şimdi sadece Husserl için değil,Heidegger için de geçerli olmak üzere denilebilir ki, Alman düşünürlerinin kitapları tam tozlanıp, hem de zamansız bir biçimde tozlanıp, rafa kaldırıldığı sırada Fransızlar imdada geliyorlar. Bu düşünürlerin kitaplarını çeviriyorlar, onlar üzerinde yeni tartışmalar açıyorlar ve Alman düşüncesini günümüz düşüncesi içerisinde canlı ve gergin tutmayı başarıyorlar.

Bu çok önemli bir nokta, ama bu Alman ve Fransız düşünürleri arasında bir anlaşma olduğunu göstermiyor, yani işin aykırı yönleri var. Fransızlar bir anlamda Alman düşüncesinin kurtarıcıları durumundalar. Sartre ve Merleau-Ponty kuşağıyla başlayan müthiş bir Heiddegger ilgisi var. Fakat öbür yandan da Sartre ile Heidegger'in ilişkisine bakın! İlkin kısa süren bir dostluktan sonra Heidegger, Hümanizm Üzerine Mektup kitabında Sartre'ın kendisiyle ilgili yorumunu bütünüyle reddediyor. Ve Sartre'ın Heidegger ile ilgili çeşitli yorumları bir yanlış anlama damgasını yiyor.

Şimdi Fransız ve Alman düşünürleri arasındaki bu gerginlik günümüzde de devam ediyor. Bundan hiçbir çözüme de varmıyorlar. *Ancak*

ortada olan bir doğru var, o da şu: Fransızlar Almanları okuyorlar, ama Almanların Fransızları aynı dikkatle okudukları söylenemez.

M.K- Yapısalcılık nedir? Bir felsefî ya da bilimsel görüş mü? Yoksa bir yöntem mi? Bununla birlikte Yapısalcılık sonrasını Yapısalcılıktan ayıran, ondan farklı kılan noktalar nelerdir?

Ö.S- Yapısalcılığın felsefî bir görüş olduğunu F.A'nde vurguladım. En azından felsefî bir arka planı olduğunu söyledim ve bunu ortaya çıkarıp göstermeye çalıştım. Yapısalcılık sonrasının yapısalcılıktan ayırımı kuşkusuz her şeyden önce yapıların devingen kılınmasında ortaya çıkmaktadır diyebiliriz. Struktur (yapı) kavramı 'Synchronie' (eşzamanlılık) kavramıyla birlikte ele alınınca belli bir devinimsizliği, donmuşluğu birlikte getirmekteydi. Saussure'ün çalışmalarında bu böyledir. Yapısalcılığın çözemediği sorun tarih sorunuydu, yine Saussure'ün deyimiyle 'diachronie' sorunu...Yapısalcı-sonrası felsefenin deconstruction'u bu yapılara devingenlik sağlamakla birlikte bu yapıların yapısızlaştırılması anlamına geliyor. Bununla acaba tarih sorunu ('diachronie' sorunu) çözüme bağlanmış oldu mu? Bence hayır.

M.K- Bugün Türkiye'de felsefe çevrelerinde Derrida gündeme geldiğinde onu pek anlamadıklarını itiraf ediyorlar. Derrida'nın anlaşılmamasını nasıl yorumluyorsunuz?Onu anlamak açısından"Metnin dışı diye bir şey yoktur" demekle Derrida neyi göstermeye çalışıyor?

Ö.S- Derrida'nın görüşlerinin arka planında Fenomenoloji, Heidegger ve Yapısalcılık vardır. Şimdi Derrida'yı anlamadıklarını söyleyen kimseler ya da çevreler Fenomenolojiyi, Heidegger'i ve Yapısalcılığı anladılar mı? İlkin bunu sormak gerekiyor. Bunun ötesinde Derrida'nın yazdığı metinlerin kendi zorlukları olduğu kesindir. Ama bu zorluklar aşılamaz zorluklar değil. Bu zorlukların kaynağında bence Derrida'nın felsefeyle retoriği, felsefeyle edebiyatı bu ikisinin buluşacağı bir noktada hem birleştirmesi hem de ayırması yatıyor.

Derrida ironik bir yazar,bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Derrida'nın ironisini Derrida okumalarımızda daima hesaba katmak zorundayız. Bunlar Derrida'nın anlaşılmasını zorlaştırıyor. Derrida *"kartezyen" bir düşünür değil, Nietzschegil bir Levinasçıdır.* Onu anlama zorluğu buradan gelir.

Derrida'nın: "Metnin dışı diye bir şey yoktur" sözünü başka bir sözüyle anlamak ve düşünmek gerekir. Derrida'ya göre *"Her metnin dışı, içini böler."* Aynı zamanda ayıran ve birleştiren bu bölme

olmaksızın hiçbir metin Derrida'ya göre okunamaz ve anlaşılamaz. Dolayısıyla Derrida'nın burada söylemek istediği şey bir metin absolutizmi (mutlakçılığı) değildir. Ek olarak şunu söyleyebilirim: Derrida retorik ile felsefî düşünmeyi birlikte götürüyor,derken şunu kastettim: O retoriğin kendisinde bir düşünme olanağını yakalıyor.

M.K- Modern-Postmodern tartışmasında ya da kutuplaşmasında siz kendinizi hangi konumda görüyorsunuz?

Ö.S- Modern-Postmodern tartışması üzerine 1992 yılında Varlık dergisinde benimle yapılan bir görüşmede bu konudaki düşüncelerimi söylemiştim. O konuşmadan da ortaya çıkabileceği gibi, ben postmodernist değilim ve postmodern sözcüğünün sonuna bir "-izm" getirilmesini de yadırgayarak karşılıyorum. Orada bir postmodern duyarlıktan söz etmiştim ve bunun çağımızla ilgili bir duyarlık olabileceğini söylemiştim, bugünkü görüşüm de budur, postmodernist değilim, hala modernist eğilimlerim var.

M.K- Arendt'in postmodernistlerden farklı bir biçimde ortaya koyduğu Modernizm eleştirisinin günümüz felsefesindeki yeri ve önemi konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Hannah Arendt'in modernizm konusundaki eleştirisini bir açıdan şöyle özetleyebiliriz: Arendt'e göre çağımızın belirgin bir özelliği, insan eyleminin daha çok bir üretim olarak, bir yapma edimi olarak anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Biz aslında Arendt'in tanıladığı bu toplumsal patolojiyi yaşadık ve özellikle politik alanda yaşadık.

Politika alanında yani eylem alanında mühendis zihniyetinin hakim olması ve mühendislerin politikaya atılmış olmaları -ve ayrıca tabi atıldıkları ölçüde de destek görerek iktidara gelmeleri- aslında Arendt'in değindiği noktayı bence son derece ilginç, iyi bir şekilde örneklemektedir. Burada kuşkusuz,bir karıştırma var. Eylem düşünmeyle ilgilidir, mühendisliğin ise her zaman düşünmeyle iç içe olduğu söylenemez.

Burada eğer politikanın onuru kurtarılmak isteniyorsa, politikanın ve politik eylemin mühendislikle özdeşleştirilmemesi gerekir; çünkü bu Arendt'in dediği gibi eylemin aletleştirilmesi sonucunu doğurur. Politikacı,belirsizlikleri düşünebilmeli ve hatta görebilmelidir. Bu ise yalnızca plan kuran bir kafayla gerçekleştirilemez.

M.K- Anlayan Tarihin bir bölümünde *"Batıdan bilimi alabiliriz,ama bilimin tarihsel gerçekleşme sürecini değil, ne de bununla ilgili batıdaki sorunsalı, bunalımı; eğer bilim hazır bir şey olarak alınmayacaksa, bilimle*

kendi dile bağlı düşünmemiz, kendi düşünmemiz neyse onu ilgisini kurabilmeli, bilimi kendi tinsel güçlerimizle uyuma sokabilmeliyiz" diye yazdıktan dönemin durumuna ilişkin şu dipnotu düşmüştünüz: *"Bugünkü durum yani soyut bir pozitivizme zaman zaman lojistik'e tarihsel bağlamı yadsıyan ya da unutan bütün- izm'lere kayan tutum ve görüşler bunun tersini gösteriyor: Batıdan batı düşüncesini yadsıyıp sıfır noktasından başlamak isteyen öğretiler neyse onları alıyoruz, belki yalnızca onlar alınabilir de ondan.*"(s,110) **Şunu sormak istiyorum: kitabınızda o dönemin(1981) Türkiye'siyle ilişkili tespitinizden 20 yıl sonra yani bugünün Türkiye'sinde hala aynı durumun devamından söz edilebilir mi? Ya da 20 yıl önce yaptığınız tespiti bugün için tekrarlamak yanlış mı olur?**

Ö.S- Anlayan Tarih' in andığınız bölümünde, batıdan bilimi aldığımız konusunda söylediklerime bugün ekleyecek fazla bir şeyim yok, ancak bugün ve aradaki gelişmeler açısından bu sorunu genel olarak Türk kültürünün temelsizliği diye adlandırıyorum. Bizde büyük bir temel sorunu var. Bence temelsiz yaşamayı öğrenmeliyiz. Bu nasıl yapılabilir, nasıl olur? Bu ayrı bir sorun, bunun tartışmasına burada giremeyeceğim.

M.K- Türkçe'de özleştirme girişiminin basit bir sözcük uydurma işlemi olarak görülemeyeceğini bunun Türkçe'nin kendi özgün dil ve düşünme biçimine bir dönüş anlamına gelmesi gerektiğini belirtiyorsunuz. Bununla ilişkili olarak felsefe alanında bir çok önemli kitabın çevirisini yapan kimilerince çeşitli biçimlerde eleştirilen İDEA yayınlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ö.S- Türkçe'de özellikle felsefe dilini özleştirme kolay bir sözcük uydurma işlemi olarak anlaşılamaz. Buna her zaman karşı çıktım. Andığınız yayınevinin felsefe çevirileri konusunda büyük katkıları oldu son zamanlarda, fakat bu çevirilerin her zaman anlaşılır olmadığını da görüyoruz. Öyle sanıyorum ki çevirmenlerin Türkçe'nin kendi iç sesine, Türkçe'nin kendi motivasyonlarına çok dikkat etmeleri gerekir. Bu yapılmadıkça kavramlar sanki dilin içersine zorla yerleştiriyormuş gibi bir izlenim doğuyor. Burada kimseyi suçlamak istemiyorum. Daha önce buna benzer görüşlerimi de -İDEA yayınlarıyla ilgili olarak- bir gazetede yazmıştım.

M.K- "Türkiye'den filozof çıkmaz", ya da "Türkiye'den ünlü cerrah, mühendis, pratisyen çıkabilir;

fakat teorisyen çıkmaz " gibi düşünceler sık sık dile getiriliyor. Siz bu düşünceler konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Bu konuya zaten yukarıda Arendt'le ilgili sorunuz vesilesiyle yanıt vermiş bulunuyorum. Türkiye'den filozof çıkmaması için bence hiçbir neden yok, fakat biçimsel düşünce özgürlüğü yanında (özgürlüğü) düşünmenin koşullarının hazırlanması gerek.

M.K- *Felsefenin Abc*'sinde ayraç içinde Aydınlanmacı görüşe ilişkin "(örneğin bizde Atatürkçülüğün resmi ideolojisi haline gelen)" (s. 50) diye yazdınız. Bunu, burada biraz daha açabilir misiniz?

Ö.S- Aydınlanmacılığın, Atatürkçülüğün resmi ideolojisi haline gelme durumu özellikle batıdan sınırlı olarak ve daraltıcı bir biçimde Aydınlanmacı bakış açısının buraya getirilmesi ve onun dışındaki bir takım görüşlerin yoksanmasındaki bozukluk olarak ortaya çıkıyor. Bu üzerinde durulması gereken son derece önemli bir konudur. Batı sadece Aydınlanmacı bir edebiyattan ibaret değildir. Aydınlanmayla birlikte giden, şüphesiz varlığını aydınlanmaya borçlu olan fakat onu eleştiren görüşler de var. Türkiye, bu görüşlere her zaman ulaşamıyor, yahut ta ulaştığında da yanlış yorumlar yapıyor,bunu kendini eleştirme olarak anlamıyor.

M.K- Son olarak Türkiye'deki felsefe literatürü konusunda ne düşündüğünüzü sormak istiyorum. Türkçe'de sözlük, tarih ve çeviri açısından felsefî literatürü durumunu nasıl görüyorsunuz?

Ö.S- Felsefede çeviri konusu Türk kültürü açısından son derece önemli. Bu konuda son derece değerli girişimler olduğunu biliyoruz. Çeviriler yapılmaya da devam ediyor. Fakat ortada klasikleri göz önünde bulunduran sistematik bir tavır yok. Eksiklerin neler olduğu nesnel bir bakışla saptanmış değil. Dolayısıyla çevrilecek metinlerin seçimi rasgele bir şekilde, genel olarak modaya ve sağdan soldan gelen bir takım ilgilere göre yapılıyor. Felsefe sözlüğü ve Felsefe tarihi konusu ise bence çeviri çalışmasına bağlı. İyi çeviriler yapılmalı ki ortaya bu çevirilerin izinde –metinlerin tanınması koşuluyla- yeni Felsefe tarihi kitapları çıksın ve doyurucu Felsefe sözlüğü çalışmaları yapılsın.

05.02.2001

Portre

Albert Camus

Şükran TETİK

"Ya her şey bana açıklansın istiyorum, ya da hiç. Ama kalbin bu çığlığı karşısında akıl güçsüzdür." *1*

Hiçbir filozof içinde yaşadığı çağdan ayrı, çağının dışında veya yalıtılmış düşünülemez. Camus, yaşadığı çağın iyi bir gözlemcisi ve analizcisi olmuştur. Çağının bunalımlarını birebir yaşamış, fikirleriyle ve yazılarıyla tepkisiz ve duyarsız insanlara bir bilinç kazandırmaya çalışmış, her türlü olumsuzluğa karşı başkaldırmaya dayalı bir felsefe geliştirmiştir. Daha çok roman ve tiyatro eserleriyle, yani edebiyatçı kimliğiyle tanınmasına ve bir filozof olduğunu kabul etmemesine rağmen yazılarında ortaya koyduğu yaşama felsefesi, onun filozof tavrını ele vermektedir.

Camus, 7 Kasım 1913 yılında Cezayir'de bir tarım işçisinin oğlu olarak dünyaya gelir. Bir yıl içinde, babasını dünya savaşında kaybeder. Yoksul bir çocukluk dönemi geçirir, lise öğrenimini burs alarak tamamlar. Yüksek okula hazırlanırken, Jean Grenier ile tanışır. Ondan felsefe dersleri almaya başlar, ancak yakalandığı tüberküloz yüzünden derslere devam edemez. Hitler'in iktidara geldiği 1933 yılında ilk evliliğini yapar ve yaşamını kazanmak için memur olarak çalışmaya başlar. Bir yıl sonra eşinden ayrılır ve komünist partiye girer. Ertesi yıl buradan da ayrılır. 1935 yılında 'Emekçi Tiyatrosu'nu kurar, aynı yıl *'Tersi ve Yüzü'* adlı eserini yazmaya başlar. Avusturya'da 'İsyan' adlı oyunu yazar ve bu oyun kurmuş olduğu tiyatroda oynanır. 1936'da 'Plotinus ve Saint Augustinus'un eserlerinde Helenizm ve Hristiyanlığın İlişkileri' adlı çalışmasıyla felsefe diploması alır.

1937 yılında *'Tersi ve Yüzü'* adlı kitabı yayımlanır. Bu kitabında zıtlığı ve uyumu birlikte barındıran dünyanın iki yönünü göstermeye çalışır. Hayat-ölüm, doğa-tarih, yoksulluk-zenginlik, gençlik-ihtiyarlık, evet-hayır gibi ikiliklerdir bunlar. *'Dünyanın derin anlamını duyar gibi olduğum her seferde, onun basitliği şaşırttı hep beni'* derken

yine dünyanın iki yönüne dikkatleri çeker. Derin anlam ve basitlik. Bu eserde, ölüm ile yaşam arasındaki ilk bakışta zıtmış gibi görünen bir ilişkiyi tespit eder. Ona göre ölümden kaynaklanan yaşama umutsuzluğu yoksa yaşama aşkı da yoktur. Bunlar uyum içindeki unsurlardır ve güçlerini birbirlerinden alırlar. Camus'ye ölümlülüğünü öğreten güneş olmuştur. Bunu 1938 yılında yayımladığı 4 makaleden oluşan 'Düğünler' adlı eserinde şöyle ifade eder: *'Hayır diyordum. Bütün gücümle hayır diyordum. Amaçsız bir karşı çıkış, çünkü mezar taşlarının da bize öğrettiği gibi akıp gidiyor yaşam, güneşin doğumuyla, güneşin batışıyla. Ama bugün hala, amaçsız olanın başkaldırışımı engelleyebileceğini kabul etmiyorum ve hatta onu nasıl zenginleştirdiğini çok iyi hissedebiliyorum.'*2

Camus'nün eserlerini iki felsefî kavram temelinde ortaya koyduğunu görürüz: Absurde ve Başkaldırma. Absurde insan bilinci ile dünya arasında bir kopuş olarak ortaya çıkar. Absurde karşısında tek gerçek çıkış yolu başkaldırmadır. Yine 1938'de 'Caligula' adlı oyunu yazar. Caligula, kız kardeşi aynı zamanda da sevgilisi olan Drusilla'yı kaybedince yaşadığı üzüntü ve ümitsizliğin kaynağının Drusilla'nın ölümü değil, ölümün bizzat kendisi olduğunu fark eder. İnsanların öldüklerini ve mutlu olmadıklarını fark eden Caligula absürde'e karşı bir savaş açar. Ona göre bu dünyanın anlamı yoktur ve bunu fark eden özgürlüğünü kazanır. Kendi özgürlüğünü ise başkalarını öldürerek kanıtlamak ister. Caligula Camus'nün yaşadığı çağın faşist diktatörlerini temsil eden bir kahramandır. 1942 yılında, önce 'Yabancı', daha sonra *'Sisifos Efsanesi'* adlı kitaplarını yayımlar. Çağının tanıklığını yapan bu iki eserden 'Yabancı' felsefî düşünceler içeren bir roman, *'Sisifos Efsanesi'* de felsefî bir deneme niteliğindedir. *Yabancı* nın kahramanı olan Meursault, Cezayir'de memurluk yapan bir Cezayir'li Fransızdır. Annesinin ölümü ve cenaze töreni sırasındaki kayıtsız davranışları, bir Arap'ı öldürmesi ve buna güneşin neden olduğunu söylemesi Meursault'un yaşadığı absurde duygusunu göstermektedir. O, dünyaya, topluma ve değerlere yabancıdır. Bunu, idamı beklerken pedere söylediği şu sözlerle ifade eder: *"Geçirdiğim bütün bu anlamsız hayatta, geleceğimin ta derinlerinden, henüz gelmemiş yıllar içinden, karanlık bir soluk bana doğru yükseliyor ve yaşadığım yıllardan daha gerçek olmayan yıllardan bana sunulan ne varsa, hepsini aynı düzeye getiriyordu. Başkalarının ölümü, bir ananın sevgisi ne umurumdaydı benim? Başkasının Tanrısından bana neydi? Değil mi ki, bir tek yazgı, beni ve benimle birlikte, onun gibi bana 'Kardeşim' diyen bir sürü ayrıcalıklıyı seçecekti! Anlıyor muydu acaba, anlıyor muydu ki herkes ayrıcalıklıydı.*

Zaten yalnız ayrıcalıklar vardı. Ötekileri de bir gün mahkum edeceklerdi. Kendiside yargıyı yiyecekti. Adam öldürmekle suçlandırılıp anasının cenazesinde ağlamadı diye idam edilseydi ne önemi olurdu bunun..."[3] *"Yabancı"*, o dönemde Fransa'da 'sorumsuzluk ve iradesizlik edebiyatı' diye yankı bulur.

Yabancı gibi davranmanın felsefî mantığını kuran *'Sisifos Efsanesi'*nin konusu absurde kavramı ve bu kavram ile intihar arasındaki ilişkidir. Camus için, gerçekte önemli olan tek bir felsefî sorun vardır:İntihar. Hayatın yaşanıp yaşanmayacağına karar vermek, bu temel felsefî soruna cevap vermektir. Genelde toplumsal bir sorun olarak görülen intiharı, Camus, bireysel bazda felsefî bir sorun olarak ele alır. "*Yaşam karşısında uyanıklıktan, ışık dışına kaçışa götüren bu ölümcül oyunu izlemek ve anlamak gerekir.*"[4] yanlışlığın Absurde insanın dünyadan kopuşunun, onunla anlamlı ve özlemlerine uygun bir ilişkiyi kuramayışının ifadesidir. Karşısında akılla kavranabilecek bir dünya uman, ama umduğu dünyanın yerine kendi tecrübeleriyle akılla uzlaşmayan, anlamdan yoksun ve kaos halinde bir dünyayla karşılaşan insan, absurde fikrine ulaşır. Çünkü absurde, kendi aklıyla dünyayı bir bütün olarak kavramak ve açıklamak isteyen ama aklı ile denediği dünya arasında bir uçurum ve boşluk olduğunu duyan insanın durumudur. Absurde'ün kaynağı insanın kaçınılmaz sonu olan ölümdür. Sadece yaşanılacak bir dünya vardır ve ölüm –yok oluş varlığıyla bu dünyayı yeterince anlamsızlaştırmaktadır. Fakat absurde insan bilincinden doğmuştur ve bu durum karşısında insanın bir tavrı olmalıdır. Bu tavırları Camus, umut, intihar ve başkaldırı olarak sınıflandırır. Umut ve intihar, absurde'den kaçışı, başkaldırı ise absurde karşısında takınılacak asıl tavrı belirtir. Absurde bir hayatın farkına varan bilinç, yeni bir hayat arayışına girer. Bu aslında dünyaya anlam yükleyecek bir umut arayışıdır. Bu arayış ise bizi geleceğe bağlamak ister. Gelecekte ölüme biraz daha yaklaşmaktan başka bir şey değildir. *'Yabancı'*nın kahramanı Meursault'un dediği gibi, yaşam asla değiştirilemez ve tüm yaşamlar birbirine eşittir. İntihar da, absurde'ün asıl kaynağı olan bilinci, yani insanı yok etmektedir ve bu yüzden bir çözüm değildir Camus için. İntihar özgür olduğumuzun değil, absurde'e boyun eğdiğimizin bir göstergesidir. İnsan intiharla absurde'ü değil, sadece kendini ortadan kaldırır ve bu bir yanılgıdır. Yaşam absurde'ü yaşatmaktır ve onun karşısında başkaldırmaktır. Absurde insan her şeyi kullanarak tüketir, kendini bitirir, absurde'e meydan okur. En azından sonu ölüm olan insanın doğal duygusu, hayatı daha yoğun yaşamak olmalıdır. İnsan için kurtuluşa giden yolun kaynağında ölümlü ve absurde hayatın

onaylanması ve bu onaylamanın mutluluk kaynağı haline dönüştürülmesi vardır. 1944 yılında yayımladığı "Yanlışlık" adlı eserinde bunu şu şekilde dile getirir:*'insan her zaman bir yabancı olarak kalamaz, mutluluğu bulmaya ihtiyacı vardır.'*5 'yanlışlığın kahramanı olan Martha da Meursault ve Caligula gibi yaşamın absurde olduğunu yeterince kanıtlar. Yaşamını değiştirmek isteyen, denize ve güneşe ulaşmak isteyen Martha'nın dünya beklentilerine karşılık vermez, sadece absurde olduğunu fark ettirir. *"Bizi kandırdılar, insanların bu büyük çağrısı, onların bu çırpınması neye yarar? Niçin bağırmalı denize doğru,aşka doğru niçin? Hepsi gereksiz bunların hepsi. Bir olay bu."* 6

1944 yılında 2. Dünya Savaşı, Avrupa ve Nazileri anlattığı dört makaleden oluşan 'Bir Alman Dosta Mektuplar' yayımlanır. İçinde bulunduğu savaş dönemi, sosyal ve ekonomik koşullar eserlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Camus, 1951'de yayımladığı *'Veba'* ile, Oran kentinde insanlar için ölümü bir alışkanlıktan trajediye dönüştürür. *'Yabancı'*da görülen tepkisiz ve başka türlü davranamayan Meursault yerine, 'Veba' da insanların ölümüne ve ölüm karşısındaki acizliğe katlanamayan, kötülüğe karşı savaşan ve başkaldıran Dr. Rieux vardır. Veba sadece bir hastalık değil, evrendeki tüm kötülüklerinde bir simgesi durumundadır. Absurde'ün deneyimi içerisinde acı, bireyseldir. Başkaldırma hareketi içerisinde bunun toplu olduğunun bilincine varılır. Acı tüm insanların serüveni olur. Ben'den, Biz'e geçilir. Camus, *'Veba'* adlı romanıyla Eleştirmenler Ödülünü alır.

1948 yılında 'Sıkıyönetim',1950 yılında' Doğrular' adlı piyes, 1951 yılında da 'Başkaldıran İnsan' yayımlanır. Doğrular ve Başkaldıran İnsan, hem ahlaki hem de politik bir şiddetin eleştirisi biçimindedir. 1954 yılında yayımladığı 'Yaz' adlı eserinde Camus, Avrupa'daki tarihin çirkinliği karşısında, Akdeniz'in güzelliğini savunur. Camus'nün hayran olduğu güneşin ve denizin öğretisinden kazandığı insancıl uyumdur. 1956 yılında yayımladığı *'Düşüş'* adlı romanı Camus'nün umuttan yoksun tek ve son kitabıdır. Herhangi bir çıkış kapısı olmayan gelecek bakışıyla, alaycı, umutsuz bir vazgeçişle biten tek kitabı. Suçlu biri olarak suçluları mahkeme önüne diken Clemence anlatılır bu romanda. İnsanlara yardım etmeyi ve sadaka vermeyi seven Clemence, iyiliğinin ve alçakgönüllülüğünün aldatıcı olduğunu fark eder. En kötüsü de diğer insanlarla birlikte kendisini de aldatmaktadır. Yapılan tüm iyilikler ve alçakgönüllülük davranışları yalnızca seyirliktir. Yaşadığı çağ bir suç lular çağıdır. Kendisi de, diğer tüm insanlarda suçludur. "Hiç kimsenin masum olduğunu kesinlikle söyleyemeyiz, oysa herkesin suçlu olduğunu kesinlikle onaylayabiliriz.

Her insan başkaların suçuna tanıklık eder, inancım ve umudum bu benim"7 sözleriyle ifade eder bunu. 1957'de 'Sürgün ve Krallık', 1958'de 'Actuelles III' yayımlanır. 4 ocak 1960 yılında Camus, bir trafik kazasında yaşamını yitirir. Çantasından 1959 yılında yazmaya başladığı ve tamamlayamadığı 'İlk Adam' adlı romanının notları çıkar. Camus, bu kitabında kendi hayatını anlatmak istemiştir.

Camus, eserleriyle tümüyle uyum içinde olan bir düşünürdür. Tüm hayatı boyunca ırkçılığa, adaletsizliğe ve yenilgiye karşı savaşmıştır. Gerek gazetede yazdığı makaleler, gerek eserlerindeki fikirler yüzünden son derece sert eleştirilere maruz kalmış, hatta gazetecilik döneminde Cezayir dışına sürgüne yollanmıştır. Fakat hayatında yaşadığı bu olumsuzluklar onu yıldırmamış, sadece yaratıcılığının artmasına kaynak olmuşlardır.

Dipnotlar:

1. *Sisifos Efsanesi*, s.36
2. *Tersi ve Yüzü*, s.59
3. *Yabancı*, s.114
4. *Sisifos Efsanesi*, s.16
5. *Yanlışlık*, s.13
6. *Yanlışlık*, s.48
7. *Düşüş*, s.75

Kaynakça:

Albert CAMUS, *Sisifos Efsanesi*, çev. Tahsin YÜCEL, Can yay.
----------, *Yabancı*, çev. Vedat GÜNYOL, Can yay.
----------, *Düşüş*, çev. Hüseyin DEMİRHAN, Can yay.
----------, *Tersi ve Yüzü*, çev. Tahsin Yücel, Can yay.
----------, *Başkaldıran İnsan*, çev:Tahsin Yücel, Can yay.
A.Osman GÜNDOĞAN, *Absurde ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey yay.
Conor Cruise O'BRİEN, *Camus*, çev. Fatih ÖZGÜVEN Afa Yay.
Morvan LEBESQUE, *Camus*, çev: Ayla KURULTAY, Alan yay.

Kitap

Ontolojinin Işığında Bilgi

Nicolai Hartmann, çev. H. Tepe,
TFK yay, 1998.

Fadime İSKEÇE

Yirminci yüzyılda ontolojik bakışı yeniden şekillendiren Nicolai Hartmann'ın önemli metinlerinden biri olan"ontolojinin ışığında bilgi",Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayınlandı.

Harun Tepe'nin Almanca aslından çevirdiği metin, Türkçe'de Nicolai Hartmann'a ait tek kaynak olma özelliğini taşıyor. Türkiye Felsefe Kurumu'nun çeviri dizisinde yayınlanan Kant'ın, Husserl'in, ve Heidegger'in metinlerinde olduğu gibi bu metin de Almanca-Türkçe olarak basılmış. Dolayısıyla eleştiriye açık, bir biçimde yayınlandığını söyleyebileceğimiz bu metin, Türkçe'de Hartmann'la ilgili boşluğu doldurmaya çabalıyor.

Hartmann, bu yazısında adım adım bilginin kendisinden,bilginin nasıl elde edildiğine ve bilme sürecindeki diğer farklı öğelere uzanan bir yol izlemekle birlikte 'oluşturulan' bilginin ne olduğunu eleştirel bir yöntemle serimlemeye çalışmıştır.

Yeni ontolojinin kurucusu ve ontolojiyi temel bir bilim olarak gören Nicolai Hartmann ontolojinin, varolanı diğer bilimlerde olduğu gibi parçalara ayırarak değil de aksine varolanı bir bütün olarak ele alması gerektiğini vurgular. Hartmann'ın oluşturduğu yeni ontoloji, varolanın ne olduğuna ilişkin derin ve temelli bir inceleme sunar. Özellikle "Bilim" varolanlarla ilgili problemlerle ilgilenmeden,varolanın temeline inmeden varolanın sadece bir bölümünü araştırma konusu yapar. Bundan dolayı Hartmann'a göre bütün real-ideal dünya, bilgi, insan, kategoriler, tasarımlar ve kavramlar ontolojinin sağlayacağı yön-tem(ler)le doğru ve bütüncül bir şekilde bilinebilir.

Hartmann kendi ontolojik bakışı doğrultusunda Kant''an Husserl'e, Sofistlerden Descartes'a, Yeni-Kantçılardan Dilthey'a uzanan bir yelpazeyi eleştirmektedir. Kendisinden önceki görüşlerin

nesne hakkındaki düşüncelerine atfen şunu dile getirir: *"Bu kuramlar nesneyi büyük ölçüde tasarım,kavram,kuram yoluyla nesneden elde edilmiş olan imgeyle karıştırdılar. Bunlar nesneyi bilerek tasarım ile özdeşleştirmiş olmasalar bile,tasarım ile nesne arasındaki sınır çizgisini bulanıklaştırmışlar,sonuçta ikisi arasındaki farkın yok olmasına yol açmışlardır. Ama her şey bu farka bağlıydı. Çünkü tasarım bilinçtedir. Kendisi bir bilinç oluşumudur ve kendisini taşıyan bir bilinç alanı (Descartes'ın cogitatio'su) olmaksızın,kendi başına varolamaz;aynı şey kavram için veya bizim nesneden hareketle oluşturduğumuz diğer imge türleri için de geçerlidir. Buna karşılık nesnenin kendisi bilinçten bağımsız olarak vardır ve yalnız mekansal-maddi nesneler değil,insanla ilgili,ruhsal,kişisel veya tarihsel-tinsel nesneler de kendi başına vardır."* (s.5)

Hartmann'ın üzerinde durduğu bir diğer konu olan bilgi sorununu-bilginin doğruluğu,kesinliği,kaynağı gibi- tüm problemleriyle ele alarak ontolojik bakış çerçevesinde değerlendirmiştir. Bilginin öğeleri olarak gösterdiği Özne-nesne-tasarım ilişkisinin bütünü bilmeyi ortaya çıkarır. Bilgi hakkındaki görüşü kendi diliyle ifade edilirse: *"Bilmenin temelde varolan özneyle varolan nesne arasındaki bir varlık ilişkisi olduğu kuşkusuz görülür. Bu ilişkide nesne,yalnızca özne karşısında kendi bağımsızlığını sürdürmekle kalmaz,aynı zamanda tümüyle değişmemiş ve dokunulmamış olarak kalır;oysa öznede bir şeyler değişmiş, yeni bir şey ortaya çıkmıştır: Bu da tasarım ya da daha genel söylenirse bilgi oluşumudur. Bu şekilde bilgi ilişkisi de üç öğeli bir ilişki olmaktadır: özne-bilgi oluşumu-nesne. Bilmenin nesneyi her kavrayışıyla, bilgi oluşumunda içeriksel bir artış olur. Böylece nesne kavramı da kökten değişir. Artık nesne yalnız bilinenle sınırlandırılamaz, bilinmeyene de uzanır. Bu ise nesnenin bilinmesine, hatta kendisinin bilinebilirliğinin sınırlarına karşı da kayıtsız olması demektir."* (s.9)

Hartmann çağımızda gerek felsefede gerekse de bilimde görülen doğruluk ve görelilik sorununa farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, şöyle ifade eder: *"(Nesneye) uygun düşen bir tasarıma sahip olunabilir, ama onun doğru olduğunun farkına varılmadığı için yine de reddedilebilir; aynı şekilde, doğru olmadığı bilindiği için, insan doğru olmayan bir tasarımı doğru da sayabilir. Bu nedenle doğruya ve doğru olmayana ilişkin bilgi, doğruluk ve yanlışlığın bilgisinden tamamen farklı bir bilgidir. Bu bilgiye sahip olmak için, insanın doğru olmayana ilişkin tam güvenilir bir göstergeye, yeterli bir "doğruluk ölçütüne" sahip bulunması gerekirdi. Ama gerçekte insan buna sahip değildir-en*

azından her türlü yanılgıyı dışarıda bırakabilecek saltık bir doğruluk ölçütü yoktur. Göreliliğin asıl anlamı buradadır." (s.13)

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Hartmann bilgi edinme, bilginin kendisi, doğruluğu ve kesinliği gibi problemleri ontolojik yaklaşım düzleminde kalarak ve ontolojik bakışın bu türden problemleri açığa kavuşturacak bir yöntem bütünlüğüne ve yaklaşımının doğruluğunu göstermeye çalışmıştır.

Ele aldığımız bu kitap, yeni ontolojiyi anlama ve problemleri karşısındaki tavrını görmek bakımından önemli bir kaynaktır. Ayrıca günümüzde yaşanan birçok felsefe tartışmasının da birtakım gediklerini doldurmak açısından özgün bir yer tutmaktadır.

Deneme

Ezberlenen Yaşam ve 9. Köyün Hikayesi

A.Kadir YAMAN

Kendimizin "kendisi" olmak çoğu zaman güç bela bir iştir. Kimi zaman rüzgar olup uçtuk; kimi zaman da ertelediğimiz "umutlarımız" olduk. Artık "ezberledik yaşamı"...

Türlü çelişkilerimizle renklendirdiğimiz, yaşama kattığımız "oyun ve roller", yeni yeni erteleyeceğimiz yaratıcılığımızı; gerçek yaşamdan kopuşumuzu "müjdeliyor".

Yiten umutların ardından attığımız "sevinç naraları", hayattan henüz ders al(a)madığımızı ve yeni kopuşlara-kaçışlara dönüşümünü algılamamız pek zaman almıyor. Kendimize olan güvensizlik, beklentilerimizdeki umutsuzluk, sevgi düşmanlığına dönüşüyor! Ne elde hüner, ne serde yaratıcılık(!)...

Algıladığımız renk formatları, soluduğumuz hava, içtiğimiz su, giysilerimiz, sıcaklığımız-soğukluğumuz, alışkanlıklarımız ve sevgimiz; hepsi EZ-BE-RE!..

Olgun bedene sığmıyor ham düşünceler(imiz)!..

Bilmek içimizdeki sevginin ışığına-sıcaklığına sığınarak çıkmalı yola. Çölde deve-diken direnciyle sevginin düşmanı bencillikse; bencilliğin mezarı da SEVGİ'dir. Tercihimiz sevgi yolu ise, hani "karşılık" olsun diye değil, güzelliklere güzellik katma arzusuyla hınca hınç sevgi.

Önce kendimizi algılayarak, gülün ve dikenlerin farkına varmak... aymazlık değil kendimize güvenmek, gerektiğinde birlikte, gerektiğinde yalnız kalabilmek-yaşayabilmek. İçimizden gelene inanmak ve "içimizden gelenden korkmamak". Ertelemeden, sevginin kutsallığına ve içimizdeki limana sığınmak yani yaşamak.

İçimizdeki yalnızlık ateşinin, kırdığımız dostları yıllar sonra insan kalabalığı içinde karşımıza çıkacağı ümidiyle beklemek. Yani rüzgar olup esmek, BULUŞMAK... Yani üretebileceğimizi yüreğimize ifade

etmek. Yani cesaret etmek. Hep fırtına düşleyeceğimize, ayrı ayrı yerlerde aynı fırtınadan korkan iki sevgilinin umut ışığıyla, sevginin gücünden aldığı güçle artık fırtınadan KORK-MA-MAK!..

Tüm ezbere yaşam çabalarına karşı üretken ve önyargıdan uzak, kendimize ve emeğimize yabancılaşmadan, yalansız YA-ŞA-MAK!.. yanlışların karşısında "doğru duruş" göstermek, beklenmedik bir dost sıcaklığıyla karşılamak gerekir yaşamı.

Artık "ben değil, düşüncem olgunlaşmalı". Meyveler vermeli yaşam adına. Taşlansa da meyve ağacı, sevgi ve hoşgörü en iyi yanıt olur. Bunun anlamını da en iyi "meyve ağacı düşmanları" bilir.

Değişim kaçınılmaz. Ağaç olgunlaşır, ele verir bekaretini. Ayva, ağacından düşse bile değişim, ayvanın sararmasındadır. Yani yaşama hem elveda hem de merhabadır. Değişimin "öznelliği" eskiyi yıkan "yeni" değil; onları anlamlandıran, biçimlendiren ve yeniden yaratan BİZ-LE-Rİ Z!..

Bir mumdan öğreneceğimiz çok şey var. Çoğu insan korkar karanlıktan. Çok azımız katlanabilir karanlığa. Oysa tek başına devirir geceyi bir mum ışığı. Bir mumdan öğreneceğimiz çok şeyler var.

Doğruyu bulmak adına yığınlarca teoriye belki gerek var, belki de "yok"! Oysa karanlığı aydınlatan bir ışık var. Yani UMUT var. Emeğin karşılığı SEVGİ var. Süsten arınık, yapmacıksız, aydınlığa muhtaç "umut ışığımız" var.

Belki karanlıkta kalmak soğutur bedenimizi, ruhumuzu. Ancak içimizi ısıtarak öğreneceğimiz, belki de ilk öğretmenimiz güneş içimizde hep olacak. Yeter ki yüreğinize dokunabilelim. " Dokuzuncu Köyün Hikayesi" burada bitmiyor ve onuncu köyü arıyoruz. Orada öğreneceğim çok şey var. Kırdığımız sevgilinin bugün gelip bizi kucaklamasını beklemek gibi BEK-LE-MEK! Beklerken YA-ŞA-MAK!...

Yaşama sevinciyle; ölüm-kalım, varoluş-yokoluş arasında sıkışmasını beklemek, sevgiyi ve nice güzel umutları (güzellikleri) şimdiden boğuyor. Gülün dikenlerini yereceğimize "dikenlerin gül açtığını" bilmek gerekiyor.

SONUÇ: "Felsefede var olmak için, felsefede yok olmak gerekir." Tıpkı yaşam gibi, yaşamak gibi, umut gibi...

"Bisiklet" olup yokuş çıkmak zordur ve emek ister, yaratıcılık ister, denge ister. (Yaşamda denge, felsefede yaratmak gibi.) bir de yokuşu inmek vardır. Felsefede var olup, yaşayabilmek gibi.

SONUÇ YERİNE: Bir "karar" vermek gerekiyor artık. Kendimizin "kendisi", "kendi yaşam felsefemizin tarafı" olmak, yarını daha iyi görmemizi sağlıyor.

Şiir

Kervanlar geçiyor
Kuzeyden
Güneye
Ve eşya
Ve ten
Ve ruh
Siliniyor etimde geçmişin izi
Ahh ! alnımdaki bu çizgiler
derimin çürümesidir.

Suyun öte yanı yok !
Yok düşlerin ülkesi.
Ben ki bir ışık hüzmesiyim
Su üstünde yüzerim
Beni uzaktan sevin.

Kimdir ahh!
Şimdi erdemin tefinde
Gerinen kinik
Mutlak bir sanrının duvarlarında
Kim parçalanır.
Bellek paslı aynasıdır
tarihin

Ekrem ERGÜL

Soğuk İtiraf

Ne oldu bilmiyorum...
Yitirdim galiba inançlarımı
Tanrıyı bulma adına çıktığım yüksekler
Başımı döndürdü
Düştüm
Sözü kaybederek havada
Bir et yığını olarak çakıldım yere
Yerle-birim
Bir korkum bir de kaygım var
Korkum:
Sözün üstüme düşmesi
Kaygım:
Tanrıya sözsüz ulaşılıp ulaşılamayacağı...
Başka da bir şey bilmiyorum
Hatırlamıyorum...

Servet AKIL

::

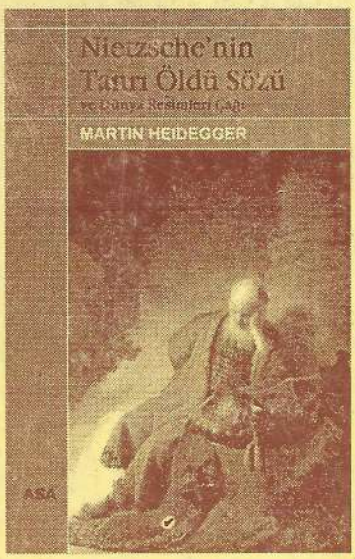
Ah İnsan
Ve eşyanın süslü yüzü...
Solgun çarmıhlarınızda ben geriliyim
Mabetlerde satılan
Kolye diye boyuna asılan...
Beni eşyaya gömdünüz...
Taşımak için dışınızda
Ah bilmez misin
İnsan kendini içinde taşımalı
Dışında değil...

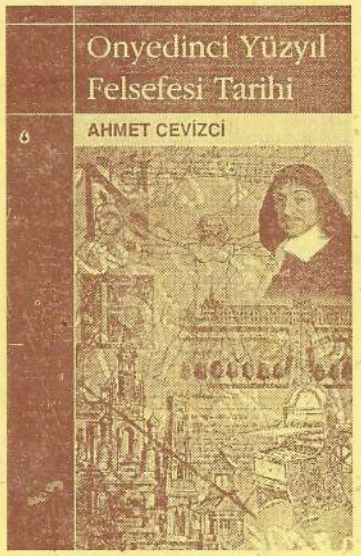
Servet AKIL

PORSELEN ADAMLAR

Bizler porselen adamlardık gerçi
Aşk hariç her şeydik
Bizler korkunun korkusunu korkanlar
Yüzlerimizde erguvan çiçekler
Ellerimiz yirminci asrın elleri
Dağadamlar yıkıldı da düşlerimizde
Gözlerimiz değmedi dahi gözlerimize
Dört çarpı koştuk yorulduk
Varamadık bir türlü cennetlerimize
Her yanı kıpkırmızı
Şakaklarımıza çökmüş ağrıydı yeryüzü
Sevdiğimize bir kez olsun seni
Seviyorum diyemediğimiz
Kime sorduysak hep böyle
Bizler porselen adamlardık gerçi
Yol üzerlerinde
Karşıdan karşıya geçen camdan kuşlardık
Bakışları nefti hüzünden hâller
Yalnız ve yalnızdık
Biz porselen adamlardık gerçi
Gül koylarında tutulmuş nefesleri
Ve öğrendik ki yaşamak
Kaybetmekmiş sevdiğimizi
Yüreklerimizde hep bir ırmak nedendir
Tükenmeyen o umutlardan
Ve yüreklerimizde hâla en-el Aşk sesleri

Haziran – 2000
Uğur BİLMİŞ





1. **Enneadlar** - Plotinus, çev. Zeki Özcan
2. **Heidegger'de Varlık ve Zaman** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
3. **Törelerin Aynasında Doğu ile Batı** - Sefa Şimşek
4. **Politik Kültür Yazıları** - Süleyman Seyfi Öğün
5. **Mantık** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
6. **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik** - Ali Yaşar Sarıbay
7. **Böyle Buyurdu Zerdüşt** - Friedrich Nietzsche, çev.: A. Turan Oflazoğlu
8. **Bursa Şairleri** - Kadir Atlansoy
9. **İlkçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci (İlaveli 2.baskı)
10. **Bir Politikbilim Perspektifi** - A.Yaşar Sarıbay, S. Seyfi Öğün
11. **Kent, Kimlik ve Küreselleşme** - Rana A. Aslanoğlu
12. **Felsefeye Giriş** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
13. **Wittgenstein'da Din Felsefesi** - Jean Greisch, çev. Zeki Özcan
14. **Harflerin İlmi** - İbn Arabî, çev. Mahmut Kanık
15. **Sanat ve Estetik Kuramları** - Nejat Bozkurt
16. **Ortaçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci
17. **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık** - İbrahim Emiroğlu
18. **Söz Edimleri Kuramı ve Etik** - Paul Ricoeur, çev. Atakan Altınörs
19. **Saklı Zamanlar** - Ramis Dara
20. **Plotinos'un Aşk Kuramı** - Zerrin Kurtoğlu
21. **Yazılı Anlatıma Giriş** – Ramis Dara
22. **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı** – Martin Heidegger , çev: Levent Özşar
23. **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci

ASA
KİTABEVİ
Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı No: 20
BURSA
Tel: 0 224 220 40 74
Fax : 0 224 223 93 20